

# CONSTANTIN NOICA

INEDIT



## Manuscrisele de la Cîmpulung

Reflecții despre  
țărâname și burghezie



HUMANITAS

CONSTANTIN NOICA (Vitănești-Teleorman, 12/25 iulie 1909 – Sibiu, 4 decembrie 1987). A debutat în revista *Vlăstarul*, în 1927, ca elev al liceului bucureștean „Spiru Haret”. A urmat Facultatea de Litere și Filosofie din București (1928–1931), absolvită cu teza de licență *Problema lucrului în sine la Kant*. A fost bibliotecar la Seminarul de Istorie a filosofiei și membru al Asociației „Criterion” (1932–1934). După efectuarea unor studii de specializare în Franța (1938–1939), și-a susținut în București doctoratul în filozofie cu teza *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, publicată în 1940. A fost referent pentru filozofie în cadrul Institutului Româno-German din Berlin (1941–1944). Concomitent, a editat, împreună cu C. Floru și M. Vulcănescu, patru din cursurile universitare ale lui Nae Ionescu și anuarul *Isoare de filosofie* (1942–1943). A avut domiciliu forțat la Cîmpulung-Muscel (1949–1958) și a fost deținut politic (1958–1964). A lucrat ca cercetător la Centrul de logică al Academiei Române (1965–1975). Ultimii 12 ani i-a petrecut la Păltiniș, fiind înmormântat la schitul din apropiere.

Cărți originale, enumerate în ordinea apariției primei ediții: *Mathe-sis sau bucuriile simple* (1934), *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936), *De caelo. Încercare în jurul cunoașterii și individului* (1937), *Viața și filosofia lui René Descartes* (1937), *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou* (1940), *Două introduceri și o trecere spre idealism* (cu traducerea primei Introduceri kantiene a „Criticei Judecării”) (1943), *Jurnal filosofic* (1944), *Pagini despre sufletul românesc* (1944), „*Fenomenologia spiritului*” de G. W. F. Hegel istorisită de Constantin Noica (1962), *Povestiri despre om* (după o carte a lui Hegel: „*Fenomenologia spiritului*”) (1980), *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (1969), *Platon: Lysis* (cu un eseu despre înțelesul grec al dragostei de oameni și lucruri) (1969), *Rostirea filozofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau Gînduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc la cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978), *Devenirea întru ființă*. Vol I: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*; Vol II: *Tratat de ontologie* (1981), *Trei introduceri la devenirea întru ființă* (1984), *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), *De dignitate Europae* (lb. germ.) (1988), *Rugați-vă pentru fratele Alexandru* (1990).

CONSTANTIN NOICA

# Manuscrisele de la Cîmpulung

Reflecții despre țărănime  
și burghezie



HUMANITAS

BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

© HUMANITAS, 1997

ISBN 973-28-0779-2

La începutul anului 1997, prin amabilitatea doamnei Adina Ștefan, Editura Humanitas a primit un dar de preț: manuscrise inedite ale lui Constantin Noica, dătînd din perioada 1951–53, cînd filozoful se afla în domiciliu forțat la Cîmpulung-Muscel. Este vorba de 15 caiete conținînd studii socio-economice despre țărănime și burghezie, note de lectură din Dilthey, Simmel, Croce, Weber, Sombart etc., precum și 19 scrisori adresate prietenului muscelan al lui Noica, economistul Gheorghe Staicu.

Un prim motiv de interes pentru aceste inedite se leagă de faptul că acoperă, parțial, golul lăsat de pierderea, în 1958, a celor nouă caiete de reflecții și însemnări din perioada 1944–58. Într-adevăr, *Jurnalul filosofic*, publicat în 1944, acoperă anii 1939–44, iar paginile de jurnal apărute la Editura Humanitas în 1990 sub titlul *Jurnal de idei* (text stabilit de Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu și Sorin Vieru) încep cu cîteva însemnări din 1958, înaintea arestării filozofului, pentru a fi reluate după eliberarea sa din închisoare, în 1965. Fără a se putea substitui unui veritabil „jurnal de idei“, ineditele deschid calea spre laboratorul gîndurilor lui Noica din acei ani. Idei care aveau să fie reluate mai tîrziu își găsesc aici prima formulare — de pildă aceea (poate naiv-) generoasă de a da cecuri în alb unei tinere elite nu doar intelectuale,

ci și morale (vezi capitolul „Carnetele“ din caietul *Note privind saltul calitativ*).

Textele din cartea de față sînt scrise în vremea cînd Noica redacta prima formă a *Despărțirii de Goethe* (*Anti-Goethe*). Or — și aici se află un alt motiv de interes, încă mai important —, ineditele mărturisesc o preocupare nouă (și poate neașteptată) a lui Noica: economicul. Dacă ele nu spun *totul* despre laboratorul gîndurilor lui Noica de la începutul anilor '50, dezvăluie în schimb reflecțiile făcute la o masă de lucru, *secretă* pînă acum, a laboratorului. Lecturi sistematice aplecate asupra economicului, socialului, politicului se traduc în conspecte amănunțite, dar și, mai cu seamă, în note care, îndepărtîndu-se de sursă, construiesc un drum propriu pentru gîndul filozofului. Aplecarea spre *altceva* nu conduce, la urmă, decît la regăsirea *acelorași* teme îmbogățite prin excursia în inedit. Și astfel, caietele nu luminează doar un spațiu încă necunoscut, ci trasează legăturile între masa *secretă* de lucru și restul laboratorului de gîndire. Fără a se constitui deplin, cum spuneam, într-un jurnal de idei, ele lasă să se citească, în subtext dar și în text, fragmente mari dintr-un jurnal de idei dispărut.

Economicul, e limpede, Noica nu îl poate privi decît filozofic. Iar cînd filozofii economicului găsesc cu prea mare ușurință temeiuri, nemulțumit de relativismul lor, el caută alte temeiuri, mai adînci. Iată de pildă ce scrie în încheierea considerațiilor despre Simmel: „Lui Simmel și ceasului lui istoric li se poate imputa că n-au avut curajul filozofiei. Dar ei puteau trăi fără ea, ba încă își spuneau că trăiesc bine, pe o culme de luciditate istorică, cum se credeau. Astăzi însă filozofia nu mai e o chestiune de curaj: e una de obligație. Economist și istoric, om de știință ori de trăire religioasă, toți simt că se surpă ceva în jurul lor și în ei, dacă nu

regăsesc modalitatea filozofiei. Le rămîne de înțeles un singur lucru: că nu e de găsit filozofia gata dată nicăieri — și adesea mai puțin la profesioniștii ei — ca să se regîndească singuri și să repună echilibru în lumea pe care tot ei o clătinaseră. Căci nu ideile — cum se spune uneori — au răsucit capul oamenilor, ci jumătățile de idei: organizarea economică și economia fără filozofie, civilizația tehnică și știința fără filozofie. Sau, aci, relativismul filozofic fără relația cu sine, adică fără filozofie.“ Peste tot, în caietele inedite, caută Noica acel temei care să dea consistență întregitoare sistemului, dincolo de domeniul de valabilitate, fatalmente restrîns, al cutărei teorii economice. Dacă pentru filozof e o probă de curaj să treacă granița economicului, pentru economist va fi o probă de nu mai puțin curaj să urmeze același drum cu Noica. Paginile din încheierea ciclului *Burghezia* aduc o analiză neatinsă de rutina mecanismelor curente de interpretare și originală prin puterea conceptelor puse în joc — demnă măcar de lectura critică a specialiștilor.

Nimic din ce ține de economic, politic sau social nu e lăsat în afara temelor constante ale reflecțiilor lui Noica. Țărănescului îi acordă un spațiu privilegiat, nu în ordinea unor preocupări rustic-etnografice, ci într-o deslușire ontologică, manifestă în opera sa tîrzie. Poate părea naivă întîietatea acordată valorilor lumii țărănești, dar argumentația se cere urmărită: „Ca o lume a valorilor țărănești — în sens oricît de larg — să se afirme în ceasul imperialismului și sub ocrotirea industrialismului atomic, pare destul de ciudat, la o primă vedere, și are aerul că reprezintă doar o amabilitate la adresa țărănescului. Și totuși: de ce să nu fie posibilă o lume de oameni ai firescului, în mijlocul suprafirescului atomic? Asistăm de decenii întregi la revolta omului modern împotriva propriei sale demo-

nii tehnice; vedem bine cît de nealterat a rămas omul cel viu în fața corsetului civilizației. De ce să nu imaginăm că omul acesta viu va folosi tocmai plusul de tehnicitate și de mașinism spre a se regăsi ca om al fi-rescului? În definitiv, știm bine că mașina a fost sortită să elibereze și nu să aservească pe om. Nu s-ar putea obține în sfîrșit această eliberare? În mod neașteptat atunci, a doua jumătate a veacului XX ar putea fi una în care nostalgia naturii, atît de activă îndărătul civilizației noastre, a naturii clasice, directe, nu a celei romantice, rousseauiste, să capete o izbăvire. Din toate părțile și sub toate formele s-a condamnat sufocarea sufletului de către spirit. De aceea din toate părțile apar sugestii de revenire la valorile sufletului și la formule de viațuire acceptabile pentru el.“

Nu doar calea spre idee e scopul mărturisit în aceste caiete inedite. Ținta e, constant, „punerea ideii pe lume“. *Scrisoarea* (apărînd în volum cu titlul *Bunul, banul și binele*) și *Notele pentru saltul calitativ* sînt exemplare în acest sens. Dar peste tot lucrarea gîndului se însoțește cu gîndul lucrării. Scepticii vor vedea aici (iarăși!) naivități și inadecvări. Se poate însă închipui vreo „punere pe lume a ideii“ care să nu se contamineze și de naivități și inadecvări? Mi-e teamă că, dacă Noica ar fi fost mai „realist“, frînat de reflexe date de schemele explicative curente, caietele lui ar fi fost azi mai puțin incitante, deci mai puțin actuale. La urma urmelor, lucrul esențial pe care îl cere filozoful este un examen critic care să ne dea „curajul de a înfrunta riscul înnobilării ființei umane“.

\*

Aceste texte ale lui Noica nu pot fi separate de cel pentru care au fost scrise. Gheorghe Staicu s-a născut în 1915 în satul Vișoi, Muscel. Urmează școala și liceul



la Cîmpulung, unde, pentru a se putea întreține, lucrează între 1930 și 1935 ca elev practicant la filiala locală a Băncii Naționale. Se înscrie la Academia Comercială din București, pe care o absolvă în 1940. Student fiind, la recomandarea lui Ion Mihalache (ca urmare a priceperii dovedite în expertizele contabile efectuate pentru organizația PNT din Cîmpulung), se angajează la Banca Națională. Este mobilizat și luptă pe front, reușind totuși să-și continue studiile, astfel încît, imediat după demobilizare este singurul dintre cei 30 de doctoranzi care își susține teza de doctorat. În 1944 obține titlul de doctor *magna cum laude* și, în același an, teza (*Schimbările cu străinătatea în regim restrictiv*) apare la Tipografia Litera Creștină, cu o prefață a profesorului Ion Răducanu. Lucrează la Ministerul Economiei Naționale și la Banca Națională, de unde e epurat politic în decembrie 1947. Membru al PNT din 1935, apoi consilier economic al partidului, după scoaterea PNT în afara legii își continuă activitatea politică, obținînd fonduri pentru reorganizarea, în ilegalitate, a mișcării țărănești. Reușește să stabilească legătura cu Ion Mihalache, aflat în închisoare, precum și cu organizațiile de rezistență ale românilor din Basarabia. În 1949 este arestat și îi sînt confiscate bunurile. Acuzația: „omisiune de denunț”. Pus în libertate în 1951, Gheorghe Staicu e din nou arestat în ianuarie 1954 și e condamnat la 15 ani muncă silnică pentru „crimă de uneltire contra ordinii sociale”. După eliberarea din 1964 este în continuare supravegheat de Securitate. Gheorghe Staicu moare în 1994 la Cîmpulung, oraș pe care nu-l mai părăsise din 1979.

Scrisorile pe care Noica i le trimite între 1952 și 1953 lui Gheorghe Staicu, aflat la București, lămuresc împrejurările în care a avut loc întîlnirea între filozof și economist. Avînd domiciliu forțat la Cîmpulung din 1949,

Noica se împrietenește cu Gheorghe Staicu, care îl găzduiește în casa părintească. Tînărul economist plănuia pe atunci o lucrare amplă despre țărănime, un studiu socio-economic care să așeze specificul național în perspectivă europeană. Filozoful e imediat sedus de proiect. Lungi discuții îi deschid apetitul intelectual pentru cercetările socio-economice. În scrisoarea din 11 decembrie 1952, Noica regretă că, aflîndu-se unul la Cîmpulung și celălalt la București, „nu ne putem angaja într-una din discuțiile noastre mari“. Acestea trezesc, pentru prima dată la Noica, gîndul lucrului în echipă:

„Să batem în lemn: puține lucruri mi-au reușit, în încercările mele diferite de-a sluji pe cei apropiați și de-a fi, la rîndul meu, slujit de ei, ca încercarea aceasta cu d-ta. Nu puteam spera să fii atît de receptiv pentru cele ce-ți pot împărtăși, iar dacă meritul meu e de-a fi presupus totuși posibil așa ceva, meritul d-tale e că ai știut să te deschizi atît de deplin. Felul cum ai primit pe Spengler îmi dă sentimentul că se poate face ceva și *în echipă* nu numai pe cont propriu, cum încerc eu statornic.

Să nădăjduim că vom putea duce pînă la capăt începutul acesta, care mă încîntă. Dar îți repet: condiția lui de reușită este să-mi spui și mai departe ce te interesează efectiv și ce nu; unde îți obțin ființa lăuntrică și unde nu.“ (19 februarie 1952.)

Și, în altă scrisoare, Noica notează:

„Nu mai știu exact ce vroiam să spun cu munca în echipă, dacă nu cumva mă refeream tocmai la ce facem. Aș dori, numai, să rămîină lucrurile așa cum sînt și atunci sînt sigur că nu peste multă vreme vom avea amîndoi prilejul să fim instruiți pe deplin asupra experienței făcute și a putinței de a o lărgi. Deocamdată însă mă stimulează tot mai mult simplul dialog cu un

prieten și obligația de-a scrie lucruri valabile în primul rînd pentru el.“ (18 martie 1952.)

Mai mult, cunoscînd bine dificultățile pecuniare ale lui Noica, Gheorghe Staicu (pe care Noica îl numește în scrisori „proprietarul caietelor“), cu mare delicatețe și în ciuda greutăților în care el însuși trăia, oferă filozofului, ca răsplată pentru munca adunată în caiete, un ajutor material: „[...] îți repet că grație d-tale obțin pentru prima dată în viață ce mi-am dorit: să-mi cîștig — și nu doar simbolic — o parte din mijloacele de existență făcînd ce-mi place, respectiv ce *trebuie* să fac pentru mine însumi“ (20 mai 1953). Sau: „Îți mulțumesc pentru pensia, sporită văd și de astă dată. Sper cu caietul cel nou să ai o slabă compensație pentru efortul ce faci“ (24 februarie 1952). Iată-l deci pe Noica angajîndu-se (la începutul anilor '50!) într-un proiect de cercetare filozofică sui generis, „finanțat“ de un economist!

Dincolo de vocea lor, cînd perfect detașată de contingent, cînd vorbind despre cotidianul familiar cu ingenuitate, scrisorile lui Noica lasă să se ghicească ceva din otrava răspîndită în România acelor vremuri. Iată două exemple (firește, mai curînd criptice) care surprind deopotrivă speranțele, temerile și reținerile filozofului, ca și reacțiile, pesemne mai critice, ale interlocutorului:

„Considerațiile d-tale din restul scrisorii mi-au fost destul de enigmatice. Aș fi încîntat să am comentarii suplimentare, atunci cînd se va putea. În orice caz împărtășesc și eu fondul impresiilor d-tale. Concluzia pe care o trag e însă diferită de a d-ta: n-am ce face, personal, decît să-mi continui activitatea. De rest au grijă Zeii, dacă le place.“ (17 noiembrie 1952.)

„D-ta în schimb îmi pari tot mai neliniștit de viitorul imediat. Nu te înțeleg bine, fiindcă persist în a crede că pașnicul va prima. Mă gîndesc că, în fond, și

unii și alții au dovedit că știu să aibă răbdare. Pe de altă parte și unii și alții admit că situația e anormală. Deci se va ajunge la o schimbare — și de ce nu una în armonie cu noul raport de forțe?

Dar mă tem să continui, căci nu m-aș opri curînd. În ultimul timp am mai reflectat la stările de azi și am sfîrșit prin a le găsi mai puțin interesante de cum îmi păreau la un moment dat. Am impresia, după lipsa mea de interes, că și obiectiv lucrurile sunt la capătul lor și că trebuie întoarsă pagina istoriei, ca să nu ne plictisim prea rău." (11 decembrie 1952.)

În rest, scrisorile vorbesc despre serviciile pe care Gheorghe Staicu, la București, i le face lui Noica: ajutorul dat familiei și prietenilor, proiectata achiziționare a unei mașini de scris și, mai ales, procurarea cărților indispensabile studiului — pentru că, spune filozoful, „nu planurile și schemele contează, în ce privește cărțile, ci materialul. Schema crește *din* material. Sînt sigur că lucrurile vor ieși cu totul altfel de cum le-ai plănu-it." (25 octombrie 1952.) În întregul lor, scrisorile lui Noica fac un frumos portret lui Gheorghe Staicu: spirit generos și devotat, deschis reflecției filozofice.

\*

În afara caietului intitulat *Tönnies. Simmel* (100 de pagini), toate celelalte 14 sînt de 50 de pagini. Ele se împart în două categorii: 1. caiete conținînd conspecte și note de lectură; 2. caiete conținînd studii de sine stătătoare. Datarea lor se poate face doar aproximativ, pe baza mențiunilor din scrisori și, uneori, prin indicațiile din chiar textul caietelor. Propunem deci următoarea clasificare a textelor (indicînd ca titlu notarea pe care Noica însuși o face pe copertile caietelor):

### 1. Caiete conținând note de lectură

*Fried și Sombart* (singurul caiet datat) — '51. Conspete din: *Wende der Weltwirtschaft* (*Răscruce a economiei mondiale*) de Ferdinand Fried (Leipzig, 1941), *Gesammelte Politische Schriften* (*Culegere de scrieri politice*) de Max Weber (München, 1921) și *Der Bourgeois* (*Burghezul*) de Werner Sombart (München și Leipzig, 1913). Conține de asemenea (foile sînt lipite la sfîrșitul caietului) *Considerații în jurul lui Der Bourgeois*.

*Kautsky* — februarie '52. Conspete din: *La politique agraire du parti socialiste* (*Politica agrară a partidului socialist*) de Karl Kautsky (traducere din germană, Paris, 1903) și *Die Sozialisierung der Landwirtschaft* (*Socializarea agriculturii*) de Karl Kautsky (Berlin, 1919).

*Tönnies. Simmel* — aprilie '52. Conspete din: *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunitate și societate*) de Ferdinand Tönnies (Berlin, 1922) și *Philosophie des Geltes* (*Filozofia banului*) de Georg Simmel (München și Leipzig, 1922). Conține de asemenea *Notă în jurul lui Tönnies și Considerații asupra Filozofiei banului de Simmel*.

*Dilthey* — aprilie-mai '52. Conspect din *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlagung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (*Introducere în științele spiritului. Încercare de întemeiere a studiului societății și al istoriei*) de Wilhelm Dilthey (Teubner, 1923). Conține de asemenea *Considerații asupra lui Dilthey*.

*David* — noiembrie '52. Conspect din *Sozialismus und Landwirtschaft* (*Socialism și agricultură*) de Eduard David (Leipzig, 1922).

*Bauer* — decembrie '52. Conspect din *Der Kampf um Wald und Weide* (*Lupta pentru pădure și islaz*) de Otto Bauer (Viena, 1925).

Croce — imposibil de datat. Conspect din *Storia d'Europa nel secolo decimonovo* (*Istoria Europei în secolul XIX*) de Benedetto Croce (Bari, 1932), urmat de *Cîteva observații în jurul lui Croce*.

## 2. Caiete conținînd studii de sine stătătoare

*Scrisoare* (fără vreo mențiune pe copertă, alta decît cifra I roman) — probabil '51, din moment ce în *Note* se face o referire la „caietul-scrisoare”. Scrisoarea e adresată, probabil, lui Gheorghe Staicu.

*Note* — februarie '52.

*Note II* — februarie '52.

*Burghezia I* — februarie '53.

*Burghezia II* — mai '53.

*Burghezia III*.

*Burghezia IV* — ultimele două caiete din ciclul *Burghezia* nu pot fi datate.

*Note pentru saltul calitativ* — imposibil de datat.

Pentru alcătuirea prezentei ediții am adunat textele caietelor, exceptînd conspectele. Am făcut această alegere pentru că, deși conspectele amănunțite (rezumînd uneori pagină cu pagină textele cercetate) constituie o bună parte din conținutul caietelor, ideile importante sînt reluate sistematic și analizate în considerațiile finale ale lui Noica despre cartea în discuție — atunci cînd ele există, la sfîrșitul caietului. Dar chiar și lucrările pe care filozoful se mărginește a le conspecta sînt prezente prin referiri semnificative în studiile de sine stătătoare. Am suprimat deci texte lipsite de fluiditate, greu lizibile, rezumate în care nu reflecțiile lui

Noica sînt în prim-plan, evitînd astfel repetițiile și dînd mai multă greutate ideilor încorporate în propriul său sistem de gîndire.

În transcrierea caietelor s-au urmărit normele ortografice curente.

E foarte greu de închipuit cum ar fi putut apărea această carte fără competența celei care a efectuat transcrierea manuscriselor: doamna Anca Teodorescu. Privirea domniei sale plină de intuiție a făcut minuni în decriptarea textelor.

*VLAD ZOGRAFI*





„Am impresia că-mi trădez țărani”, îmi spui. Și adaugi: „participă te rog o clipă la frământarea mea pe această temă”. Iată, dragul meu prieten, particip bucuros; dar nu pînă la capăt, căci impresia d-tale de trădare nu pot s-o împărtășesc. Îmi spui lucrurile acestea la capătul unei liste de lecturi în care nu figurează nici o carte despre țărani și țărănesc. Să fie aceasta trădarea? Te-am văzut, după aceea, cu un roman țărănesc în mînă, și păreai mai liniștit. Între timp, însă, te lăsaseși prins de problema burgheziei, iar nelămuririle pe care le înregistrai acolo te readuceau statornic la tema d-tale, de fiecare dată cu un plus de nesiguranță: „care e delimitarea burgheziei față de clasa mijlocie și țărănime?”, te întrebai. Dacă burghezul s-a realizat prin capitalism și sfîrșește în internaționalism, încotro merge țăranul? Cum stăm cu el, după ce solidaritatea socială, după ce legislațiile, industrialismul, raționalismul, în fine proprietatea colectivă au venit să-i aducă atîtea îngrădiri și dezmințiri?

Era ca și cum ai fi spus: totul a venit să respingă pe țăran în subsolul istoriei, iar acum îl trădăm și noi, cei care am crescut din sînul lui și ne legaserăm să-l slujim...

---

\* Acest capitol reproduce textul *Scrisorii* (adresată probabil lui Gheorghe Staicu) care ocupă un caiet, pe coperta căruia Noica n-a notat nici un titlu. (N. ed.)

Lasă-mă să-ți spun de la început și hotărât: nu, nu l-ați trădat. Dacă e totuși o pierdere în el, e pentru că e capabil să se trădeze singur. Ține poate de condiția spirituală a țărănescului să fie nedezmănițit ceea ce a fost de totdeauna — sau atunci să înceteze de a fi.

*Cîte-s altfel, omul, leatul!  
Neschimbat e numai satul,  
Dup-atîți Prieri și toamne,  
Neschimbat ca tine, Doamne!*

O spune Blaga și asta este: Dar cînd începe să se schimbe, nimeni nu-l mai poate opri.

E, în fond, o plantă gingașă țărănimea aceasta. Dacă știe să reziste la furtunile firii și ale istoriei, n-a știut să reziste la adierea civilizației. În Anglia, țărănimea, cîta era, s-a convertit aproape total în altceva; în Germania, în decurs de cîteva decenii, a scăzut de la 70% la 20% din populația totală. La noi chiar, în scurtul răstimp cît a întîlnit civilizația, țăranul a fost ispitit și uneori a reușit să-și trădeze clasa. Țărănimea s-a dezmințit peste tot și statornic. Pentru că e clasa cea mai de jos? Pentru că are astfel totul de cîștigat? Probabil, în conștiința indivizilor. Dar ispita aceasta a putut funcționa întotdeauna, la unii dintre ei; ceea ce e nou în timpul nostru este că *întreaga* țărănime avea, în puțină vreme, prilejul și putea resimți ispita de a se pierde în altceva. Era ca și cum ar fi simțit limpede că a fi țăran ține de un blestem; și că, de îndată ce se oferea prilejul — printr-o nouă structurare socială și economică — de a face saltul calitativ, acesta trebuia făcut.

S-a ajuns, în timpul nostru, la convingerea că, în fond, *țărănimea ar putea să nu existe*. În America nu există în fapt (căci fermierul nu e țăran; nu poate fi țăran cineva care nu trăiește într-o comunitate cu viață proprie, satul); și societatea de acolo pare a nu se re-

simți de această lipsă. Anglia, Germania, Danemarca s-au întărit și nicidecum n-au slăbit prin destărănizare. A părut limpede că țărănimea exprimă, dacă nu un blestem al istoriei, cel puțin un „stadiu întîrziat“ al ei. Dar țăranul însuși se simte el într-altfel? — Nu-l vei auzi niciodată cutezînd să spună că el e „temelia“ țării; spune doar că e „talpa“ ei, condiția elementară de subsistență. Dar, dacă se vor găsi alte sisteme de producție care să nu condamne atîta umanitate să fie doar talpa societății, atunci — și-a spus timpul nostru — pot fi și aceștia scoși din bezna vegetativului în care trăiesc.

Iar aceste mijloace par a fi apărut în sfîrșit în istoria civilizației. După ce timp de 3 000 de ani s-a trăit într-o civilizație pe bază de cal (cailor lui Ahile, cailor năvălirilor barbare, cailor care au dus pe Napoleon pînă în inima Rusiei), a apărut mașina. După ce 3 000 de ani țărănimea a fost o necesitate stabilă, acum ea începe să fie un anacronism. Înăuntrul celor 3 000 de ani, ori de cîte ori se constituiau clase, ele tindeau să aibă caracter de castă; acum nu numai că nu sînt posibile castele, dar se cutează chiar a se vorbi de o societate fără clase, unde firește nu țăranul va da stilul. Înăuntrul a 3 000 de ani s-a trăit cu sentimentul ființei, al așezării, al rostului; acum se trăiește cu ethos-ul devenirii. Prima victimă a devenirii au fost straturile de sus, a căror ființă ținea de prerogative spirituale; ultima, și o victimă fără rost, pare a fi țărănimea, a cărei ființă ține de prerogativele firii. Cînd Faust se luptă, miciurist, cu natura, cînd pozitivismul științific, democrația laolaltă cu dictaturile vor să aservească natura, ei strivesc totdeauna și planta delicată a țărănimii. Iar cînd conștiința eternității, sau a așezării de dincolo de timp, face loc conștiinței istorice, adică a așezării *în* timp, cel care nu ține decît de eternitate e sortit să piară. „Neschimbat e numai satul“ — atîta vreme cît nu te atingi de el; căci,

în eternitatea lui, el a încetat să fie un organism viu, care, ca orice organism, se reface dacă-i știrbești doar o parte: el moare întreg, de parcă ar fi un mecanism, de îndată ce vaterăm o singură parte din trupul lui.

O clasă disparentă, o întreagă lume disparentă — și pe drept. Cel puțin așa arătau lucrurile acum 30 de ani încă. Arată ele într-alt fel astăzi?

### *Întârziati și înaintați*

Fără îndoială că, din perspectiva civilizației europene, țăranimea este un fenomen de întârziere. Nu este un merit, pentru un stat „modern“, să aibă un procent ridicat de țăranime. Se poate, e drept, face de aci o chestiune de culoare locală (vezi succesul călușarilor la Londra, ori încurajarea cîntecelor și dansurilor, practică astăzi), dar totul se reduce la un interes amabil pentru niște minori ai istoriei. Problema ar fi deci: 1) fie să scoți cât mai repede pe țărani din această condiție de inferioritate (și mă tem că „statul țăranesc“ n-ar fi făcut nici el altceva, atingîndu-se de sat, decît să-i grăbească destăranizarea); 2) fie să lași și să consolidezi țăranimea ca atare, în interesul unor clase dominante ori al unor state dominante. În această privință încurajarea pe care ne-o făcea Germania de a rămîne un stat agrar se întîlnește cu îndemnul de azi al Apusului de a rămîne la realitățile noastre țăranesti. Dacă binele lor constă în dezagrarizare și destăranizare, e clar că nici unii nici alții nu ne vor binele cu adevărat. Iar pe linia „civilizației“ s-ar putea spune mai degrabă că binele ni-l vrea comunismul, care, luptîndu-se să dezrădăcineze pe țăran de pe glia sa și să-i dea o conștiință de muncitor liber, pregătește țăranimea pentru adevăratul ei salt calitativ.

Prin urmare: atîta vreme cît țăranul este considerat un întîrziat, nu e nimic de făcut decît să-l scoți cît mai repede din vegetativul său. Și, în fond, de la Pârvan și pînă la Cioran, toți cei care n-au judecat sentimental sau contemplativ (ca Blaga) neamul lor au cerut ieșirea din vegetativ și „febra modernizării“.

Dar „întîrziat“ înseamnă față de ceva ori de cineva. Cine sînt „înaintații“ ? și unde au ajuns ei ? Aceasta e de văzut în primul rînd, și de aceea faptul de a te ocupa cu problema burgheziei nu e defel o trădare a țărănimii, ci ar putea fi dimpotrivă: căci, sau burghezul e treapta spre care trebuie să tindă țăranul; sau este cea pe care trebuie s-o evite, fie spre a năzui către altceva, fie spre a rămîne ce este.

Am citit împreună toate cărțile și studiile acelea despre burghezie și ai văzut ce întunecat e chipul lăuntric al „înaintaților“ de ieri și astăzi. Îți mărturiseam chiar impresia mea că autorii aceia, atît de competenți sub multe raporturi, merg totuși prea departe cu înverșunarea lor și nu-ți mai dau sensul istoric al lucrurilor, de vreme ce întîrzie atît de mult asupra abnormului lor. Și adăugam că din nou văd o superioritate marxismului, prin aceea că știe să integreze capitalismul și burghezia, nepierzîndu-se în aprecieri morale, pe plan teoretic cel puțin. Oricît de catastrofală ar fi însă nereușita spirituală — acum și economico-socială — a burgheziei, o întoarcere la țărănime e de neconceput în fapt și nu poate fi dorită nici în drept: căci bun ori rău, viu ori nu spiritualicește, burghezul a adus totuși două plusuri față de țărănime și este, în acest sens măcar, un „înaintat“ : a adus un plus de civilizație, una care nu poate dispărea, căci este pe bază de mașină (nu de sclavie), și e de mase, nu doar a unor clase dominante, cum a mai fost în istorie; iar pe plan de cultură, a adus șansa culturii majore, care, chiar dacă nu e direct favorizată, e

întotdeauna indirect posibilă în sînul burgheziei, în timp ce creativitatea țărănească nu-și găsește expresia decît într-o cultură minoră. Dacă dincolo de valori burgheze și valori țărănești nu ar fi nimic de gîndit, atunci ultimele ar rămîne valori de „întîrziați”. Țărănimea, frumoasă și nu, ar trebui să dispară în fața burgheziei, hidoasă ori nu. De aceea statul „fără clase” ar menține fără îndoială ceva din chipul lăuntric și în orice caz stilul exterior al burgheziei de azi, nicidecum cele ale țăranului de totdeauna.

Între păcatele ei burghezia are însă și un merit deosebit: acela că e formă de trecere; că s-a născut sub semnul devenirii și rămîne sub el. Astăzi ne e mai limpede decît le era autorilor noștri, acum 30 de ani, că burghezia trimite către noi forme de viață istorică. Și atunci, alternativa ce rămînea țăranimii — sau de a tinde către burghezie, deci a pieri ca atare, sau de a persista în ce este, deci a consimți inferiorității ei — ar putea face loc altei ieșiri: țăranimea însăși, la fel dacă nu mai mult decît burghezia, ar avea de dat ceva pentru forma istorică de viață ce se pregătește. Întîrziații istoriei ar putea avea un avantaj asupra înaintaților ei. Astfel încît, dacă nu e un merit să ai un procent mare de țăranime, s-ar putea ivi prilejul să transformi faptul acesta într-un merit. — Iată de ce-ți scriu aceste lucruri pe atîtea pagini: căci s-ar putea să ai totuși dreptate să-ți iubești țăranii și să ai în același timp dreptate să-i „trădezi”.

### *Două burghezii și două economii*

Nu cred că se mai poate trăda țăranimea pentru burghezie, căci aceasta însăși este prinsă astăzi într-o desfășurare către altceva. Era burgheză sfîrșește sub ochii

noștri. O anumită burghezie rămîne însă, căci e dinainte de era aceasta. Mica burghezie e și ea eternă în istorie, dacă e adevărat ce spune Spengler că istoria începe cu orașul: meseriașul (de la cel intelectual pînă la ultimul) și neguțătorul, mijlocitorul de orice fel, nu pot dispărea. Sfîrșește marea burghezie, a întreprinzătorului în cîmpul, liber pînă acum, al economiei. Prin el se definea — o arată Sombart — era burgheză, căci *el* dădea sensul ultim lucrurilor. Rolul lui e preluat acum de politic și, oricît de puțin voluntar ar fi acest politic, nu va putea de acum înainte să nu-l îngrădească pe primul. Dar, chiar dacă i-ar mai lăsa loc liber, este limpede că burghezul de format mare nu mai poate reprezenta sensul ultim, pentru o societate mai complexă decît o bănuia el. Unul din ultimii care au încercat să dea un sens grandios, de păstor de destine, marelui întreprinzător, a fost Keyserling, după cîte știu. Între timp, întreprinzătorul acesta s-a compromis în problema socială, s-a încurcat în cea națională (nu s-a putut ajunge la o internațională a marilor conducători de întreprinderi) și a dat un lamentabil spectacol în problemele de ordin spiritual. De la asemenea exemplare nu e de așteptat nici o „mîntuire“, chiar în veac. Societatea nu mai are ce face cu ei — decît cel mult ca tehnicieni de format superior. Însă tehnicitatea nouă, să-i zicem atomică, s-ar putea să-i respingă și din acest rol, așa încît, fie că supraviețuiesc ori nu, ei nu vor mai fi sarea lumii. Burghezia mică rămîne singură să păstreze un nume care vroise cîndva să dea măsura omului.

O dată cu această regăsire a burgheziei pe proporțiile ei reale, care sînt cele de modestie istorică, s-ar putea petrece și o revenire a economicului la măsura sa, tot atît de modestă. La fel ca două burghezii sînt și două economii: una legată de sensul cuvîntului de οἶκος, care în grecește nu înseamnă decît cămin, familie, gospodărie,

și altă economie care a înțeles, o dată cu marea burghezie, să fie substanța superioară a lucrurilor. Pe aceasta din urmă este limpede că o preia politicul, ca pe o întrebare dacă într-o zi istoria nu se va mira, ca în fața burghezului supraviețuitor, că economicul a vroit cândva să se substituie destinului istoric al lucrurilor. E destul să trăiești un economism dus pînă la capăt, ca marxismul, spre a vedea că accentul cade altundeva: nu pe distribuirea ori redistribuirea de bunuri, ci pe restructurarea de suflete. Iar pentru a treia oară marxismul îmi apare a avea un titlu de superioritate: nici un moment el n-a făcut din economist profetul lumii moderne — așa cum a făcut la un moment dat societatea burgheză —, ci l-a subordonat politicului.

Dacă rolul burgheziei mari și al economiei mari sînt preluate de politic, nu mergem atunci spre o formă istorică în care politicul absolut va prima, „cezarismul“, cum spune Spengler? La prima vedere, Spengler pare a avea dreptate, cu toți Cezarii aceștia prevestiți just de el. Totuși ei se explică îndeajuns prin carența politică a burgheziei spre a nu mai avea nevoie de toată construcția spengleriană. Și, de altfel, e puțin probabil că Cezarii vor reapărea după ce conștiința politică se va fi regăsit, odată stadiul burghez depășit. În fond, dictatorii aceștia nu sînt chiar atît de frecvenți în istorie; căci nu sînt simpli „tirani“, ci își simt cu-adevărat o investiție, care singură îi face să meargă pînă la capăt. Un tiran e un caz psihologic; un dictator, unul ideologic. Și, cu aceasta, am și spus că, într-un fel, dictatorul este supus ideății — proprii ori a epocii —, ceea ce înseamnă că el încorporează politicul din plin, care e idee, valoare, sens spiritual. Dacă deci politicul — cezarist ori nu — pune astăzi capăt marii burghezii și economiei ei, este pentru că el ține de gîndire; și, din perspectiva gîndirii, societatea burgheză s-a dovedit a nu merita să



întîrzii în istorie, așa cum economismul s-a dovedit a nu fi în măsură să explice istoria.

La capătul experienței burgheze de stil mare, și sub presiunea, pustiitoare de sensuri gata făcute, a Cezarilor, societatea are prilejul să se regîndească pe sine, pornind din nou de la rădăcinile ființei și comportării umane: de la *bunul*, care nu mai definește; de la *banul*, care nu mai descuie toate porțile; și de la *binele* pe care societatea nu l-a obținut prin ele.

### *Bun, ban și bine*

Să gîndim deci simplu, ca în ceasurile adînci cînd lucrurile își pierd sensul. — S-ar putea, de altfel, ca totul să fie de regîndit în curînd, nu numai pentru că vechile valori (proprietate, cîștig, munca pentru „o existență mai bună“) încep să se clatine, dar chiar pentru că pot fi total eclipsate, în cazul reușitei depline a „civilizației“ noastre. Într-adevăr, e de domeniul posibilului ca să fim confrunțați, nu cu problema muncii și a productivității, ci cu cea a răgazului; să ieșim deci de sub somnambulismul muncii, în care a trăit și trăiește majoritatea oamenilor și — cel puțin pînă la un nou salt în ce privește populația lumii, pe care l-ar aduce acel plus de civilizație — să avem de înfruntat cele 22 ore libere, răgazul acela despre care cineva spunea că e „începutul tuturor păcatelor și încoronarea tuturor virtuților“. De pe acum, într-un fel, problema răgazului e cel puțin tot atît de însemnată cît și a muncii, și mi se pare că un om politic nu o poate ocoli. Îmi rezerv alt ceas spre a te întreține despre această problemă; spre a-ți trece convingerea mea că munca nu e decît o chestiune ținînd de intelect, pe cînd „distracția“ ține de rațiune; că, din nefericire, trăim într-o societate în care numai femeile

și copiii știu ce să facă în clipa cînd „n-au treabă”; că forța și pericolul anglo-saxonismului nu constau doar în mijloacele lor materiale, ci și în puterea de răspîndire a rețetelor lor de joacă; — și alte cîteva lucruri serioase în marginea nesianului aparent. Toate acestea ar putea veni să accentueze asupra nevoii omului contemporan de a porni din nou de la rădăcinile omeniei lui; dar nu e prea devreme s-o facă încă de pe acum; și mi se pare că oriunde s-ar afla el, în închisoare ori în libertate, printre cei ce dispun ori cei ce se supun, el o și face, în fapt.

Care ne este „binele”? Toți ni-l dorim și, în fond, chiar cei care ne conduc ni-l doresc, oricît ar părea uneori că ne depărtează de el. Grecii antici aveau permanent conștiința aceasta că toți năzuiesc spre „binele propriu”, pe care-l denuceau prin: eudaimonia. Noi însă avem pudoarea sensurilor ultime — ca și cum nu ele ne-ar defini! nu ele ne-ar mișca! — și surîdem cînd cineva ne întreabă ce concepție avem despre Paradis. Îți mărturiseam totuși, mi se pare, că văd uneori în oamenii din jurul meu tot atîtea concepții concrete despre Paradis. Fiecare act liber al vieții lor e comandat, poate, de această concepție: în locul de casă pe care și-l aleg, în casa pe care o înalță, în felul cum se îndrăgostesc sau în felul cum își cresc copiii răzbate ideea lor despre Paradis. Ce vor în fond? ce visează? și, de vreme ce se definesc prin ce visează, ce *sînt*?

Primul fel de-a fi, felul elementar, este și a fost întotdeauna „a avea”: ești ceea ce e haina ta, casa ta, avutul tău. Avere și avuție se întind dincolo de granițele ființei tale, dar avutul — lucrul avut, purtat în mîină și pecețluit de tine — ești tu însuți. De aceea bunul apare ca prima instanță a binelui propriu; i te poți robi, pentru că nu-l simți ca străin ție niciodată, și, oricît te-ar robi, nu te lepezi de el, căci ar însemna să te lepezi de tine.

Munca ta, priceperea, conștiinciozitatea, virtutea, pietatea, toate decurg firesc din bun: nu ți le comandă și nu ți le predă nimeni. Ele fac una cu bunul, care face una cu tine. Dacă ai merite, ele sînt materializate. Ce se vede în jurul tău, ești.

Nu tot așa e cu *posibilitatea* de bun, banul. Cu el apare și un alt fel de a fi, care e un fel de a nu fi ceva anumit, un fel de a putea fi orice. Mărturisesc că nu înțeleg bine cum pot economiștii cerceta — e drept că nu-i prea cunosc! — trecerea aceasta de la economia de bun la cea de ban, fără să gîndească problema metafizică a realului și posibilului. Personal văd în economia de ban numai *una* din numeroasele convertiri, tipic moderne, ale realului în posibil, convertiri ce sînt de privit doar în întregul lor. Mi se pare că tocmai aci stă noblețea posibilă, dar și eșecul de fapt al banului, eșec la care a dus burghezia modernă: în metafizic. Banul a venit să degradeze bunul și să desprindă pe om de „a avea“ ca formă a lui a fi; a venit să arate că nu bunul, ci *valoarea* contează. Nu ești doar ceea ce ai. Dar atunci ce ești? Cînd banul s-a dovedit a nu fi în stare, după ce a repudiat pe drept felul elementar de a fi, să ducă el însuși la un fel de a fi; cînd a arătat că în cel mai fericit caz este el însuși o revenire la bunuri — dar la unele care de astă dată nu mai sînt definitorii — atunci el a întors pe om și mai mult decît o putea face bunul de la efectivă sa „eudaimonie“. Cu banul s-a întîmplat ca în cazul Eros-ului platonician din *Banchetul*, care, de la sensul de eros către *un* trup frumos (respectiv un bun) se ridică la treapta de eros către toate trupurile frumoase (respectiv toate bunurile), dar care, rămînînd la treapta aceasta, în loc să treacă mai departe spre valorile spirituale, cade încă mai rău în păcat decît dacă ar fi rămas la un singur trup!

Unde începe tensiunea lăuntrică a banului — după ce în faza acumulării el are o desfășurare atît de meritorie, măsurînd vrednicia, iscusința, virtutea, stahanovismul autentic al omului — este în clipa cînd, odată obținut, banul trezește asupra-i nedumerirea dacă e valoare-mijloc ori valoare-scop. Dar scop nu poate fi fără a se cădea în idolatrie; bunul este cu adevărat valoare-scop, chiar dacă degradată; banul însă nu. Totuși, nici valoare-mijloc nu poate rămîne; mijloc către ce? Către regăsirea bunului pe care-l degradase el singur? Mai degrabă poți să înțelegi banul ca mijloc de „eliberare” față de bunuri, detașare de ele ca putînd oricînd să le ai, și deci ca mijloc de-a obține o perspectivă asupra sensului bunurilor și a frămîntării celor mulți robiți lor. E poate semnificativ, în această privință, că *Republica* lui Platon se deschide prin întrebarea pusă unui bogat asupra bogăției. De aci încolo ar putea începe și înțelepciunea. Dar e ceva mai adînc: banul obținut nu poate rămîne o valoare-mijloc fiindcă e totuși o valoare; fiindcă aduce, ca primă treaptă, ordinea nouă, a valorilor, iar acestea nu pot fi simple mijloace. Banul are în definitiv întocmai soarta „ideii”, al cărei corespondent în ordinea materială pare a fi (așa cum banul generalizează bunul, ideea generalizează percepțiile și trăirile noastre: așa cum banul este muncă, iscusință, virtute întoarse asupra lor, ideea este gîndire întoarsă asupra ei înseși). Ideea lăsată simplă posibilitate, simplu mijloc, ideea intelectului, e pînă la urmă doar o formă superioară de rătăcire; dar tocmai de aceea vei vedea în ea mai mult decît mijloc, decît „instrument” de cunoaștere și vei tinde către ideea rațiunii, care e o valoare-scop: nu o idee alături de real, ci *în* real chiar.

Valorile în general se cer practicate pentru ele însele. De orice fel ar fi — valori de cunoaștere, de comportare, de creativitate artistică, de omenie, așadar de umanism

într-un înțeles larg — ele nu se lasă aservite. De aceea cultura e „dezinteresată“, morala e valabilă pentru conștiința proprie, omenia e realizată pentru ea însăși, sau atunci nu este. Și tot aceasta, poate, explică nebunia raționalizată a urmăririi banului pentru el însuși (cum explică Weber capitalismul); căci în măsura în care apărea ca valoare, banul putea da impulsul acesta de-a reprezenta un „în sine“ al lumii.

Valorile *reînființează* omul, îi redau, pe altă treaptă, ființa pe care o pierduse desprinzându-se de bun. Prin valori omul este dincolo de ceea ce are. Poate să nu aibă casă, haină, bun, după cum, pe plan superior, poate să nu producă, să nu scrie, să nu aibă fapte bune (aceasta a și fost polemica teologală între catolicism și protestantism), omul *este*. Că, fiind, el nu poate să nu iradieze, să nu sporească ființa lumii — asta e altceva. Dar în principiu poate să nu rodească în afară. Rodul lui este valoarea; iar omul este o ființă producătoare de valori — sau atunci nu este, e în zoologie, vorba lui Spengler.

Dacă, sumar vorbind, *acest* câmp al valorilor dă „binele“ omului, atunci va fi o întrebare dacă un asemenea bine se obține firesc, prin simplul exercițiu imediat al naturii umane, ori dacă nu e nevoie de o răsucire a naturii noastre către bine. Aci mi se pare că se înscrie deosebirea aceea teologală, despre care-ți vorbeam cândva și care stă poate la baza atitudinii noastre față de om, în primul rînd a atitudinii politice: poți privi pe om ca fiind bun de la natură, orientat firesc către bine, și atunci vei face rousseauism, democrație, marxism teoretic și vei căuta doar să „eliberezi“ pe om de constrîngerile ce i-ar sta în cale; sau îl poți privi ca rău de la natură („căzut“, spune teologia, orientat firesc doar spre intelect, nu și spre rațiune, spune filozofia) și atunci el trebuie modelat, așa cum face anti-democrația, marxismul practic, teologia și conștiința filozofică.

În orice caz, fără a alege în drept — deși în fapt mi se pare că toți optăm pentru una ori alta din aceste două atitudini fundamentale, față de om și noi înșine — binele, conceput ca exercițiu al valorilor și împlinire prin ele, regăsește sensul de scop al bunului, înnobilînd totdeodată sensul de valoare al banului. Și de aceea, dacă și bun și ban pot fi treaptă, dar numai treaptă către bine, să ne întoarcem la cei care practică pe unul sau pe celălalt și să vedem care din ei favorizează, și în ce măsură, năzuința omului către bine, năzuința ce re apare în elementarul ei sub ochii noștri.

### *Omul bunului și omul banului*

Păcatul celui pe care-l denumesc om al bunului și care-mi pare a cuprinde țărănescul, chiar dacă trece dincolo de granițele lui, este că se închină bunului de *îndestulare* și nu celui de *împlinire*. Dar, în această proastă așezare în lume, de unde nu-l poți scoate decît „luminîndu-l“, dar atunci riști să-l lași dezintegrat și pradă valorii-mijloc, banul în cele materiale, ideea intelectului în cele ale spiritului — omul bunului practică o angajare ce poate fi o permanentă lecție, un nesecat izvor de înțelepciune pentru omul binelui. Ce e valabil la cel dintîi, respectiv la țăran, este tocmai faptul că-și împletește ființa sa cu o valoare-scop: că are intimitate cu bunul său dincolo de beneficiul pe care i-l aduce; că are supunere la obiect, respectul a ce e de făcut și bucuria lucrului bine făcut în el însuși; că trăiește astfel într-o ordine organică (nu una doar rațională), că are aderență și probitate (nu doar corectitudine), într-un cuvînt că are *pietate*. Față de omul banului, care nu are nimic sfînt, tot ce e în jurul său îi e sfînt. *Așa* sînt de practicat și valorile — cultura într-un înțeles larg — și

de aceea orice „coană Veta“ din lumea aceasta a bunurilor te învață mai multe despre practicarea valorilor decît profesorii din societatea noastră răzvrătită. De la ele și din climatul lor poți redeprinde sensul spiritual al economicului, care e de-a fi al unui οἶκος, înainte de-a fi al producției și repartiției bunurilor pe pămîntul omului fără Dumnezeu; la fel ca în „economia“ lor trebuie să fuzionezi și tu cu valorile tale, slujindu-le cu supunere și pietate.

Omul banului, burghezul, nu știe despre o asemenea supunere. El e pustiit lăuntric, e *der Unbehauste*, cel fără de casă, cum era Faust (= omul ideii intelectuale, corespondent al omului banului). El nu e ancorat nicăieri și trăiește sub semnul acestei instabilități spirituale. Dacă deține valoarea-mijloc, nu mai știe despre valorile-scop, și de aceea rătăcește și face să rătăcească societatea pe care o constituie. În timp ce țăranul trăiește și moare cu valorile sale minore, dar știe să le respecte pe cele majore (are, de pildă, respectul culturii), burghezul și-a extins desprinderea sa de bun asupra oricărei alte angajări și vine să arunce secătuirea asupra valorilor superioare, al căror organ totuși era singurul în stare să-l aibă. El n-are, ca țăranul, *necesitate*: e liber să se angajeze în orice (să producă sifoane ori pastă de dinți, în care nu crede, să facă o casă oriunde, cu orice stil artistic, sau să adopte un sistem de idei ori un altul, în care iarăși nu crede și pentru care nu moare); iar tot ce-i rămîne este să slăvească această libertate a sa și să vrea să se reediteze pe sine prin urmașii săi, pentru că nu crede că e preferabilă vreo altă angajare (e semnificativ că burghezul își crește copilul spre a-l repeta pe el: fabricantul îl vrea fabricant, avocatul, avocat); pe cînd țăranul nu confiscă spiritualicește pe copil pentru sine, chiar dacă-l încadrează mai adînc în ritmul său de viață.

Dar așa fiind, burghezul nu e o formă de maladivitate istorică și etapa burgheză nu poate fi privită ca o anomalie. Ce ne apărea plin de sens la burghez era tocmai transformarea bunului în ban și, prin ridicarea aceasta la valoare, deci prin dezintegrare, făgăduiala unei integrări viitoare. E un trist eșec al burghezului să regăsească, pînă la urmă, tocmai ceea ce abandonase, bunul ca atare; dar el ar fi fost perfect îndreptățit să regăsească *modalitatea* lucrului abandonat, la un nivel superior. Așa cum este, însă, burghezul e cel dintîi care a adus pe scară largă, în istoria noastră, sensul *desbogațirii*, tocmai prin felul cum a știut să se îmbogățească. Nu poți refuza de la el eliberarea cea nouă de bunuri, după cum nu poți refuza de la omul bunului necesitatea cea străveche. Dacă societatea istorică de mîine regîndește cu-adevărat cele ale omului, ea nu va blestema nici burghezia pentru faptul că a existat în istorie, nici pe țaranul adevărat, pentru că a supraviețuit în ea.

E adevărat — mai e marxismul. El îi explică istoricește pe amîndoi, dar în fapt îi repudiază pe amîndoi. El vine acum să ia omului bunul, spunîndu-i: nu bunul îți este binele. Vine să devalorizeze, la propriu și la figurat, banul, spunînd: nici acesta nu-ți este binele. Dar care-mi este binele? ce-mi dai în schimb? întreabă săracul — mai mult decît sărăcitul — de azi. Căci aceasta e trăsătura adîncă a revoluției lor: ea e una contra celor de jos, cărora le dăduseră iluzia că vor să-i slujească și ferească *de-a dreptul*. Celui avut i s-a luat ce avea; dar săracului i s-a luat idealul. De aceea el și nu primul e cel cu-adevărat lovit: căci nu ești ceea ce ai (era falsă așezarea omului în „a avea”), dar ești ceea ce vrei să ai...

Îți mai împărtășeam, mi se pare, gîndul acesta. Dacă-l reiau aci e doar spre a spune că ni se pune astăzi lămurit problema binelui: și nu într-o școală filozofică



de tip atenian, ci mai adînc, în însăși existența noastră. Nu știi lămurit care e „binele“ marxiștilor, și poate că nici ei n-o știi: vor deocamdată doar să scape pe om de un rău, de „alienarea“ sa. Ceea ce știi însă și simți este că, prin ei, se pune pînă și orbilor sau somnambulilor acestora ai istoriei — cum sîntem cu toții, ori de cîte ori trăim în societăți gata făcute — problema binelui însuși. Prin cei de azi sau fără ei, binele se regîndește, cu existența fiecăruia dintre noi. De multă vreme istoria n-a mai fost atît de îmbibată de gîndul Paradisului. Au existat veacuri care să fi avut mai mult decît noi nostalgia lui: dar puține au avut, ca noi, imaginea lui vie.

### *Binele românesc*

Mă întorc acum la Paradisul d-tale, pe care nu-l vezi fără țărani și unde probabil nu te vezi nici d-ta ajuns fără ei. Nu cred că ai dreptate să sperî atît de mult de la ei; dar ei nici nu sînt de pierdut. Ceea ce e limpede e că, dacă am scăpat cu țărănimе de pustiirea burgheză, e de încercat s-o valorificăm, în vreun fel oarecare. Și, dacă am fost atît de nevrednici istoricește încît să ne trezim ca un neam de țărani în pragul erei atomice, măcar să fim atît de vrednici încît să facem un merit din ei.

E un lucru cîștigat, acesta cum că am scăpat de „etapa burgheză“; că nu mai e neapărat nevoie, spre a ne ridica la forme de viață istorică, să îmbrîncim păturile noastre de jos în aventura burgheză. Nici măcar datoria elementară de a ridica nivelul de trai și de-a da elementarul de civilizație unei păтури adesea subalimentate și subcivilizate nu mai poate constitui o problemă: orice stăpîn vremelnic, chiar din afară, trebuie să facă

acest lucru; și, dacă ar fi vorba doar de „îndestulare“ pentru omul românesc, ea s-ar putea obține mai repede prin consimțire la un patronaj ori altul decât prin strădanie proprie. Binele românesc începe de altundeva, chiar dacă presupune un minimum de îndestulare. Ca orice bine, începe de la valoare; de la respectul, exercițiul și triumful „valorilor“ în sînul unei societăți. Că pentru aceasta îți trebuie îndestulare, independență națională, securitate — sînt chestiuni de zoologie istorică. Noi vorbim de împlinire, nu?, de Paradisul d-tale și al celor ce ți-au dat plenipotență în lume. Să vorbim deci ce e de vorbit, nu ce e de la sine înțeleș.

Ai și ghicit, desigur, ce împlinire văd neamului aces-tuia, *cu* țărani lui cu tot — dacă mergem spre forme de viață în care valorile primează. Și, chiar dacă nu vor prima în alte părți — după secătuirea adusă de burghez-  
zie pe de o parte, și datorită celui alt somnambulism pe care-l dă „prosperitatea“, pe de altă parte (lucruri de care noi am scăpat, pînă acum) —, nu ar fi oare cazul să încercăm noi, pe măsura noastră, ceva care să fie ca și o întruchipare românească a binelui? Tocmai pentru că ne trezim la viață istorică grevați de atîta țărănită-te, avem nu numai o șansă, dar și, poate, o răspundere is-torică în plus. Cînd Apusul ne spune să rămînem co-munitate țărănească, cei de acolo cred că ne resping în subsolul istoriei. Să-i lăsăm să creadă așa și să dăm, prin țărănescul nostru, ceva ce nu pot da ei atît de lesne: o comunitate a valorilor. Tocmai conștiința infe-riorității noastre ne poate vitaliza pentru crearea acestei comunități de valori. Oare nu resentimentul este cel care a jucat rolul precumpănitor în edificarea sistemelor morale ale maselor și vechilor pături inferioare ale popoarelor lumii europene? Dacă nu chiar din sînul comunităților noastre sătești, în orice caz din *spiritul* lor se poate ridica și reîmprospăta cultul valorilor supe-

rioare. Căci acest cult e o formă de religiozitate — singură religiozitatea a fost creatoare în Apus, ori de cîte ori s-a creat ceva, chiar și în cazul capitalismului începător —, iar religiozitatea bunului este efectiv o matcă, dacă sîntem sortiți să curgem și noi încotrova. Dar lasă-mă *deocamdată* să nu încerc a vedea cum vor arăta și cum vor funcționa lucrurile. Primește această adeziune a mea la țărănescul d-tale așa cum ți-o dau și las-o să rodească mai departe, în timpul meu și în mine.

O dată cu această convingere că țărănescul poate favoriza de-a dreptul lumea valorilor, fără a trece prin etapa burgheză, și că e chiar un avantaj a nu fi ajuns acolo, îmi rămîn de spus unul ori două lucruri. Primul este că, întorcîndu-mă la țărănescul nostru, va trebui să deosebim — ceea ce, din demagogie, nu s-a făcut — între țărănime și țărănime. O bună parte din cea românească *nu* e, hotărît, valabilă: în aproape tot sudul țării și probabil în multe alte părți sînt așezări relativ noi, fără tradiție, fără folclor și fără cultul real al bunului, ci doar al posesiunii, oricare. În genere, oriunde se face — sau trebuie să se facă — agricultură extensivă e o lume ce nu merită calificarea de țărănime decît în sensul că *nu* este altceva. Oamenii aceștia fără simț gospodăresc, din sau fără voia lor (e semnificativ că din ce în ce reapare calul acolo, ca și gustul negoțului pentru ban, nu cel de schimb practicat la munte), sînt de tratat fără menajamente de clasă, tocmai în numele țărănescului: sînt de dislocat prin tractor, de orășenizat, proletarizat, orice, dar nu de lăsat „în ființă“. Căci n-au ființă și nici măcar nu dau, ca ceilalți, imaginea ei degradată.

Rămîne cealaltă țărănime, cea bună. Ce e de făcut cu ea? Dar — cel puțin după cîte văd astăzi — problema e tocmai să nu încerci nimic cu ea; să nu te atingi de rosturile, viața, echilibrul acesta unic pe care l-a produs împletirea dintre natură și istorie. Firește că lumea asta

trebuie și ea „ajutată“, dar dinăuntru, în ce vrea ea, spre ce crește ea, nu din suficiența și luminile civilizației noastre, încă burgheze. Eu n-am nimic de învățat pe coana Veta; cel mult pot să-i citesc câte o scrisoare primită de la copiii dînsei sau să-i spun ce mai scrie pe la gazetă. În schimb, cîtorva doamne și domni din societate aș avea să le spun câte ceva... Concep deci aceste sate ca niște „rezervațiuni naturale“, peste care nu vei avea dreptul să proiectezi nici un sens nou, căci ele sînt îmbibate de sensurile *lor*. Că osmoza cu orașele se va petrece pe scară tot mai largă; că feciorii acelor sate vor aduce ei alte sensuri — e sigur; că ele se vor schimba firesc, e la fel de sigur; și că satul ca atare s-ar putea să se stingă cu totul cîndva, dacă nu-l salvează cine știe ce cataclism al civilizației — e probabil. Dar pînă atunci să-i învățăm lecția.

Numesc stat țărănesc: cel care va desființa jumătate din țărănimea noastră; cel care nu va face aproape nimic (decît elementarul higienic) pentru cealaltă jumătate; dar în același timp cel care va sluji ideea de om așa cum slujește țăranul ideea de bun.

Trădează deci țărănimea, prietene dragă, și de-acum înainte, dacă trădare îți place să-ți numești gîndul și fapta. Mergi, sau ajută din locul d-tale să se poată merge, către valori — și atunci ai să regăsești pe cei care nu te-au trimis în lume decît ca să-i duci pe *ei*, cu chipul *lor*, mai departe.

## I

Există o curioasă tendință în politic de-a căuta să devină științific. Încă de la Socrate platonician își face ca loc în cultură, cu întrebarea aceea stăruitoare: de ce orice meșteșug se învață, iar cel de a guverna să nu se învețe? Poate dacă principiul ereditar a jucat atît de mult în istorie, faptul se datorește și convingerii, de la sine înțelese, că iscusința de a guverna se transmite și menține înăuntrul unei familii prin anumite facultăți, înnăscute dar și trezite la viață prin educație. Există, s-a spus, o tehnicitate și în a fi rege. De o asemenea tehnicitate a încercat apoi să dea socoteală un Machiavel, pînă ce în zilele noastre economia și economismul au venit să dea suportul științific „definitiv“ lucrului politic.

Dar și dincolo de economismul, marxist ori nu, din zilele noastre, veleitatea științificului asaltează pînă la desfigurare politicul. În mica noastră lume culturală dintre cele două războaie, am putut asista la afirmarea, uneori prea zgomotoasă, a sociologiei monografice, care, pe baza cunoașterii la teren a realităților românești, tindea să ducă la o „știință a națiunii“, de natură să oblige pe orice legiuitor și om politic de mîine. — Peste tot, sub o formă sau alta, răzbate gîndul acesta că omul politic este în definitiv și el un tehnician, că

---

\* Acest capitol reproduce textul conținut în două caiete purtînd, pe copertă, titlurile *Note* și *Note II*. (N. ed.)

politica e o știință și că lucrurile trebuiesc întreprinse și în acest plan în chip științific.

Dacă ar fi cu-adevărat așa, o consecință de fapt s-ar impune îndată: oricine poate guverna oriunde, cu condiția să fie suficient tehnicizat. Pe plan internațional, tipul ideal de om politic ar fi un fel de dr. Schacht, utilizabil oriunde merg prost lucrurile; iar pe plan intern, reprezentanța locală și-ar pierde orice semnificație. Și totuși, oricît de tăgăduită și ridiculizată a fost o asemenea reprezentanță, ea rămîne, de bine, de rău, prima condiție a politicianului viu, concret. Nici corporatismul (de pildă, cel portughez de azi), înlocuind reprezentanța locală cu una profesională, n-a reușit să dea ceva viabil, cu atît mai puțin regimurile care desființează prin „științific“ orice reprezentanță. Iar esența reprezentativului rămîne concretul local, realul istoric dat, colțul *acesta* de lume. Pentru țăranul român nu poate gândi oricine. Nu gîndește necesarmente țăranul însuși, poate nici țărănistul, dar nu oricine. Acesta e faptul de la care trebuie statornic să pleci. Nu există obiectivitate perfectă în planul politic. E în joc o subiectivitate vastă, „sinele“ unei comunități, în orice faptuire de tip politic. Dincolo de orice tehnicitate sau o dată cu ea, trebuie și o altă investire, electorală ori de orice alt fel, spre a putea făptui politic în slujba unei comunități. Politicul nu devine total „științific“ decît acolo unde comunitatea a încetat să fie una de subiecte spre a se preface într-una de obiecte. În această privință timpul nostru știe cîte ceva...

Dar științificul acesta are o carieră curioasă în planul politic: în loc să se mulțumească a înțelege și explica viața societății, intervine, dispune și cîteodată tiranizează chiar. În numele mai binelui societății, dacă nu chiar în numele „legilor“ ei, i se impune o transformare a cărei cheie o dețin, firește, doar cîțiva. E ca și cu na-

tura, care e transformată conștient de către omul de știință. Dar în planul acesta al politicului, unde e vorba de destinele oamenilor și comunităților, are sens să re-strîngi conștiința la cîtiva? Dacă e vorba să obții o transformare *conștientă* a societății, nu e întâia problemă a politicului tocmai cea de a trezi în toți conștiința transformării necesare? Nu e aci tot „imposibilul“ politicii (ca știință ce face posibil imposibilul, cum s-a spus): de-a obține investirea din partea unei comunități ca s-o des-ființezi în ce este și reînființezi sub alt chip?

Iată de ce, într-un cuvînt: nu ne putem lăsa gîndiți de alții, care nu ne gîndesc din „sinea“ noastră românească; și nu mai putem nici întîrzia de-a ne gîndi, căci, dacă n-o facem, vine gîndul altora peste noi. „Științificul“ de care vorbea un Zeletin, ca și cel de care vorbea sociologia, ne sînt prea puțin astăzi. Să folosim, firește, tot ce e știință adevărată în ele, dar să facem dintr-o asemenea știință un simplu moment dintr-o *conștiință*.

Și alții ne gîndesc ca o lume în care primează țărănescul și noi admitem că sîntem așa. Ce-i de făcut?

În primul rînd, este de înțeles că se întîmplă ceva tocmai cu lumile acestea structurate țărănește. Trebuie să fim conștienți că sîntem dintre cei din sud-est sortiți să intrăm într-o „criză de creștere“. Vrînd-nevrînd, la noi se răstoarnă lucrurile, pe cînd în alte părți își trăiesc mai departe viața lor. La noi uneltele tatălui nu mai sînt bune pentru fiu; casa tatălui nu i se mai potrivește. În speță, cu țăranul nostru se întîmplă unul din aceste trei lucruri: sau devine burghez — sau devine proletar — sau devine din țăran alt țăran. În orice caz, ceva se întîmplă cu el.

Prima soluție a părut să fie cea a evoluției pe bază de civilizație; a doua este, să zicem, cea a revoluției. Să le lăsăm deoparte pe amîndouă, căci le-am discutat sau trăit pînă la sațietate. Să vedem ce este în a treia.

Să fie deci posibil ca toată amenințarea aceasta de desființare a țărănescului, pe care a adus-o lumea modernă, să nu sfîrșească decît într-o reînființare a lui? Vom porni de la această presupunere, încercînd să vedem și pe *ce se întemeiază ea și ce decurge* din ea.

Ideea că țăranul e sortit să supraviețuiască se întemeiază pe constatarea că, în fapt, a și supraviețuit loviturilor sau ispitelor aduse de lumea modernă, în primul rînd *mașinii capitalismului și democrației sociale*.

Fără îndoială, oricine își dă seama că mașina nu are și nu poate avea în agricultură același rol ca în industrie; dar îți trebuie o prezentare de ansamblu, cum face David, spre a te convinge că lucrul este sortit să fie așa. La fel cum marxiștii ortodocși, cu părintele lor în frunte, au socotit că plugul cu aburi singur e de natură să revoluționeze totul în agricultură, în zilele noastre s-a putut crede că singur tractorul ar fi de ajuns spre a schimba fața lucrurilor. Dincolo însă de orice alte considerații și comentarii ale tezelor lui David, constatarea sa că o bună parte din plantele de cultură sînt *prăși-toare*, ba tocmai cele mai nobile (legumele, spre a nu vorbi de flori) sînt cele care se cultivă cu sapa, deci cu mîna omului, este de natură să reducă simțitor rolul mașinii. Dacă se adaugă însemnătatea *agricolă* a creșterii vitelor, unde iarăși omul contează mai mult decît mașina, victoria acesteia devine și mai îndoielnică; ea se reduce la triumful împotriva producătorului de calitate inferioară (țăranul nostru din sud, de care vorbeam în caietul-scrisoare), deci nu face decît să grăbească procesul de reînființare, pe o treaptă mai ridicată, a țăranului însuși.



*Capitalismul*, la rîndul lui, nu pare nici el a se impune ca tip de exploatare. Exploatarea mare a fost desigur necesară în perioada de pionierat agricol, așa cum a fost cazul la noi după 1829. Spre deosebire de alte țări, la noi sînt regiuni întregi care n-au fost afectate culturii agricole decît de cîteva zeci de ani, iar valorificarea lor bruscă a îngăduit o exploatare de tip capitalist. (Capitalismul nostru de „aventură“, cum denumeste Sombart unul din tipurile de capitalism, a fost în realitate simplaarendășie; și e semnificativ că el a fost întreprins de elemente străine etnicește.) Fără a relua discuția de pe vremuri privitoare la marea și unica proprietate — în această privință ar fi interesant de scos din presa și publicistica timpului păreri ce s-au emis aci — este clar că marea exploatare agricolă a avut la un moment dat o simplă justificare de fapt, în țara noastră, justificare ce de mult a încetat. Dacă totuși s-a mai putut menține ideea superiorității gospodăriei de tip mare asupra celei țărănești este numai pentru că, după cum spuneam, o bună parte din țărănimea noastră e încă *sub* condiția țaranului adevărat. Dar, în ea însăși, exploatarea *particulară* de tip capitalist e de mult perimată, ea nesupraviețuind decît în sistemul „fermelor“. Cît despre cea *de stat* pe model capitalist, chiar fanaticii ei trebuie să admită că, din vina omului ori a doctrinei, n-a reușit încă; și că tot ce s-a obținut este o trezire a conștiinței țărănești în țaran și a problemei țărănești în lume. La 100 de ani de la *Manifestul comunist*, care prevedea dispariția în timp a țaranului (de verificat; citez după David) sau măcar a micii proprietăți, faptul că problema țărănească e atît de vie, faptul că țărănimea este încă expresia „sănătății“ sociale, chiar faptul că revoluția comunistă triumfă în state țărănești (Rusia, China), ar trebui să dea mai mult de gîndit.

Rămîne cealaltă întîlnire a țăranului, prin care el risca să se piardă și nu s-a pierdut, întîlnirea cu *democrația socială*. Înțeleg prin aceasta nu numai orînduirea obiectivă, dar și conștiința subiectivă pe care tipurile moderne au trezit-o în orice om, cum că poate face, dacă vrea, un salt calitativ înăuntrul societății. În speță, ispita de-a ieși din clasa sa, mai puțin de-a se îmbogăți și închiaburi, cît de-a trăi o „altă” experiență, cea a orașului și orășenizării, a putut fascina cîtăva vreme pe țăran. Noi stări de lucruri veneau să facă din oraș altceva decît un simplu „burg” de meseriași și negustori. (Ceașul mare al burgheziei începe, de fapt, atunci cînd burgul încetează ca atare.) Iar pentru țăran, simplul ecou al democrației sociale instituite de burghezie putea fi de ajuns să-l scoată din somn și vegetativ.

Dar dacă l-a scos din somn, nu l-a desființat. Cel puțin așa e presupunerea de la care am pornit și pe care o menținem în interesul discuției: că toate loviturile pe care le primea țăranul, inclusiv ispitele care-l încercau, veneau să-l transforme poate, dar nu să-l desființeze. În particular, de ce nu trebuia și nu putea să-l desființeze nici aceea ce numim democrație socială? Pentru că ce i se oferea țăranului în schimb era mai puțin decît părea la prima vedere: orășenizarea — fie ca proletarizare, fie ca îmburghezire — putea fi o „altă” lume în ce privește portul și purtarea, dar nu era un cîștig pe planul omeniei. Omul nu se simțea mai bogat, mai luminat, sporit lăuntric, dacă schimba viața. Și de aceea putea folosi orașul ca un mijloc de cîștig mai rapid, spre a se reîntoarce adesea la țară. Copiii săi erau absorbiți de oraș, poate, el însuși se pierdea uneori, dar clasa sa își păstra îndreptățirea: tipul uman al orașului nu era mai adînc, mai complet și mai armonios decît cel al țăranului; uneori, dimpotrivă, era mai mutilat. — Acest fapt spiritual limitează și va limita, poate încă mai mult

în viitor, dispariția țărănescului din lume. Oricît am fi de materialişti, vrînd-nevrînd, şi am susţine că interesele economice mişcă societatea, trebuie să admitem că există undeva, în ultimă instanță, şi mobiluri de alt tip. Dacă ne-am convinge cu adevărat că omul ce renunță la orice bunuri materiale şi se retrage în pustie capătă facultăți noi, virtuți noi şi lumini noi, atunci mulți dintre noi am sfîrși prin a face ca el. Dacă țăranul s-ar convinge că proletarul ori burghezul trăiesc la un nivel mai adînc decît el, s-ar converti cu-adevărat — aceasta e ceea ce susținem. Şi nu trebuie să uităm, pentru acreditarea acestui „primat al spiritualului“, că la nivelul omului de rînd banul şi bunul ele însele au un sens spiritual; că acela care *are* mai mult *este* mai mult, poate mai mult şi, într-un sens, ştie mai mult, nu doar *se desfată* mai mult. Primatul economicului este sau poate fi o idee foarte onorabilă, dacă denumeste *nu* sistemul de interese elementare ale omului, ci omenia lui deplină. În această privință se poate spune că materialismul economic a venit să urîtească şi degradeze ideea de om doar din motive de tactică politică, nu prin el însuşi. Căci trebuind să lovească în exploatator, l-a desfigurat, luîndu-i orice mobil şi orice justificare mai adînc umană; iar exploatatul, el însuşi a apărut atunci ca mînat de mobiluri elementar umane. Dar în fapt primul, atunci cînd rezistă, capătă şi un anumit tip uman şi anumite valori, nu doar interese meschine; după cum ultimul, exploatatul, cere pentru el nu doar o viață materială mai bună — pe care adesea o şi are şi în orice caz riscă s-o piardă pentru multă vreme, prin tulburarea ce aduce —, ci deopotrivă un sens uman mai deplin. Revenind acum la țăran, este limpede că poziția sa în societate a fost departe de orice spirit revoluționar. Țărănimea a putut face răscoale, dar nu revoluții. De ce? Pentru că ea nu avea un sens uman de impus,

nu tăgăduia poziția în lume a altora, ci, dimpotrivă, atribuia celorlalte clase mai mult decît își revendica pentru ea. De aceea cînd democrația socială i-a deschis perspectiva de-a se dezminți, s-a dezmințit. Iar cînd s-a încredințat că sensurile ei de viață nu erau mult sub cele propuse de burghezie, că într-o privință acestea împuținau omul — le-a regăsit pe cele dintîi. Așa se întîmplă în Apus, dacă e adevărată o anumită rețărănizare, sau măcar, cum sugerează Röpke, o ieșire din orizontul orașului. Dar, într-un fel, așa s-a întîmplat și la noi, unde, cîteva decenii au fost de ajuns spre a slăbi mult fascinația exercitată de oraș. Nu se poate vorbi de un triumf al țărănescului, dar o victorie *negativă* tot este: forțele sociale care tindeau să-l absoarbă s-au dovedit mult sub veleitatea lor de-a resorbi în ele totul.

Iată așadar pe ce se întemeiază presupunerea că, în loc de-a fi desființat, țăranul are astăzi sorți de reînființare. Nici mașina, nici capitalismul, nici democrația socială nu i-au adus altceva decît obligația de-a se adînci, revizuiindu-se, în țăărănescul lui.

Dacă această presupunere se adevărește, să vedem *ce decurge* din ea, în special pentru țăărănimea noastră. Ca orice lume în întîrziere față de istorie, țăărănimea noastră are de suferit o transformare mai adîncă: din țăărănimă a naturii ea trebuie să devină una, să spunem, a culturii. Pentru a se justifica economicște, va trebui să producă nu numai pentru consumul gospodăresc, ci și pentru vînzare; să producă bunuri de calitate, deci să treacă de la extensiv la intensiv și, într-o măsură, de la producția vegetală la cea animală; va trebui să se tehnicizeze, însușindu-și cunoștințe care să-i îngăduie folosința rațională a solului și înfruntarea condițiilor climaterice; va trebui, în sfîrșit, să se deprindă a coopera, cel puțin, cum spunea David, pentru procurarea mijloacelor de lucru și pentru valorificarea produselor.

Prefacerea e serioasă, și totuși ea poate avea loc în condiții mai bune ca aiurea. Ea s-ar face într-un ceas istoric mai înțelegător pentru țărănime decît a fost cel în care țăranul apusean a trecut de la o treaptă la alta. La mijlocul veacului trecut, cînd se întîmpla aceasta în Occident, spiritul burghez era triumfător, iar țăranul era lăsat să se adapteze civilizației burgheze cum putea, fiind socotit doar un supraviețuitor. Acum ar fi socotit o piesă activă în mecanismul social. Pe de altă parte, după experiența istorică din zilele noastre, nici o confuzie nu ar mai fi cu putință între *această* ridicare la nivelul civilizației a țăranului și cea pe care o preconizează socialismul. Trecerea țăranimii de la starea de natură la cea de cultură ar fi o chestiune internă, privind clasa respectivă, care s-ar alinia astfel nivelului celui nou de viață, iar nu o declanșare și înmasare (cum spunea Röpke) a țăranului.

Prefacerea ar fi totuși grea pentru țăranul nostru, neînzestrat tehnicește, nedisciplinat și nemetodic cum este — dacă nu ar trebui limitată la o parte doar din pătura țărănească. Din fericire, partea care merită la noi să sufere această transformare și care e înzestrată pentru ea este și cea mai interesantă sub raportul tradițional. Iar aci se deschide o perspectivă originală pentru țăranul sud-estic, dacă nu în particular român: el nu riscă să fie un orășean mutat la țară, cum a și devenit în multe părți din Apus țăranul de azi; este un țăran reconvertit în țăran, într-o lume care-i cere doar să se adîncească în ce este.

\*

Burghezia și proletariatul se pot lipsi de țăran; acesta însă nu se poate lipsi de proletariat industrial și burghezie! Din punctul de vedere al burgheziei, producția

agrară poate încăpea pe orice mîini și, în orice caz, e destinată să se tehnicizeze suficient spre a face inutil țăranul ca atare; cel mult se pot concepe „burghezi de țară“ în loc de burghezi de oraș. Dar țăranul însuși nu interesează burghezia, care crede a fi obținut un tip de om generalizabil, burghezul, față de care ceilalți nu sînt decît suboameni. La fel, revoluționarii în numele proletariatului consideră că țăranul trebuie el însuși proletarizat și că, în fond, refacerea lui ca țăran ar fi o simplă lipsă de „progresism“. Pentru unii, la fel ca pentru alții, mortalitatea țărănească nu mai e interesantă nici economicște, nici omenște.

Dimpotrivă cu partizanul țărănescului. Acesta, prin chiar orientarea lui favorabilă țărănimii, concepe o societate complexă. *Cine crede în țăran crede și în altceva*. Tocmai pentru că cineva e țărănist, el trebuie să spună ce încadrare economică și ce întregire umană dă țăranului ca atare. Față de societatea simplificată, monovalentă, pe care o concepe burghezul, și față de societatea încă mai simplificată, „fără clase“, pe care o propune proletariatul, partizanul valorilor țărănești vine dintru început să admită că valorile sale nu pot fi totul. Ca atare, interesul său pentru țăran nu poate fi exclusiv, iar un țărănist care nu se pricepe decît la probleme țărănești este prost țărănist.

După satisfacția de-a vedea că țăranul supraviețuiește loviturilor și ispitelor de care a avut parte, după ce te-ai încredințat că, în ce privește țăranul nostru, el nu mai are neapărat nevoie să treacă prin etapa burgheză pentru a se califica, îți rămîne să conturezi lumea în care va trebui să trăiască el. E de la sine înțeles că industrialismul, chiar într-un stat agrar, nu va dezarma; și că, deci, pînă ce mașina nu va înlocui total pe om (ceea ce pare azi utopic, deși la începutul erei mașiniste era marea promisiune ce se aducea omenirii), va exista din plin un proletariat industrial, „la putere“ ori nu.

Burghezia de asemenea nu va dispărea, oricît s-ar limita la 100 000 numărul locuitorilor din orașe, cum s-a propus în Occident, spre a se evita haosul metropolelor; astfel încît partizanalul țăranului va trebui să conteze și cu ea. Dar ce dozaj are el, pentru statul său ideal? Ce tipuri de industrie autoriză ori favorizează, ce raporturi concepe între sat și oraș? Lasă el să se dezvolte lucrurile după „jocul natural al forțelor“, liberalist? Sau face el liberalism de speța celui românesc de ieri, intervenționist pe ici, pe colo și anume în părțile esențiale?

Nu e, firește, de competența oricui să discute lucrurile acestea. Dar îndrăznim să spunem că ele nici n-au să mai fie de însemnătatea de care puteau părea în trecut. Structura *complexă* a statului conceput de un partizanal al țărănescului rămîne așa și mai departe, dar accentul ne va părea să cadă altundeva. Ce întregire economică trebuie dată economiei agrare, ne este oarecum dinainte prescris, ca stat mic, ca stat învins, ca stat întârziat, ca stat sărăcit. Altundeva devine interesant statul țărănistului: în întregirea *umană* pe care o caută pentru țăran. *Aci* contează punctul de vedere propriu și aci intră în joc „sinele“ de care vorbeam la începutul caietului. Căci de rîndul acesta nu mai putem fi gîndiți de alții. Pentru simpla bunăstare a țăranului român nu e sigur că omul politic de aci e cel mai competent. Poate, cum mai spuneam, dominația germană de ieri, poate stările de azi, poate aventura de mîine să fi fost și să fie mai favorabile țăranului decît cele mai bune intenții locale. Dar pentru prelungirea țărănescului nostru în altceva, sau întregirea lui armonioasă cu altceva, nimeni nu are mai multe de spus ca noi înșine. În definitiv, aceasta înseamnă a fi favorabil țărănescului: a crede că e acolo un fel de omenie care trebuie salvată. Asta face, în ultimă instanță, pe cineva să fie țărănist, nu

economismul. (Altminteri țărănistul ar deveni și el un simplu tehnician politic, în așa măsură încît, dacă s-ar pune vreodată, într-o Americă obosită de atîta orășenism, problema regenerării prin țărani, ar trebui chemat acolo un țărănist român ori polonez, spre a arăta cum se fabrică țărani în serie.) Dacă a crede în țăran înseamnă a crede și în altceva decît el, atunci nu spui totul, nu spui aproape nimic afirmînd că sînt de gîndit, alături de țăran, doar un proletar și un burghez.

Păcatul burghezului și al proletarului — un păcat însă care stătea în natura lor — era că excludeau orice alt tip uman; că prejudecau asupra omului. Țăranul nu prejudecă, în această privință, și existența sa ideală, într-un „stat țărănesc“, nu exclude, ci implică celelalte tipuri umane. Dar implică numai pe cele de obîrșie economică, burghezul și proletarul? Să cerem oricărui partizan al țărănescului să-și justifice adeziunea sa, și vom vedea că, dacă țărănismul său nu e simplu roman-tism sau dacă nu e realism resemnat („neamul meu nu e *decît* de țărani“; un fel de: „rămîn cu ȝiganii mei“, rostit dacă nu de Titulescu măcar de titulescieni), atunci el înseamnă o deschidere către forme superioare de umanitate. Burghezul e pustiit; proletarul e pustiul însuși, e lumea luată de la zeroul tradiției, cel etnic, psihologic și istoric. Partizanul țărănescului, în schimb, crede că poate găsi aci un tip uman mai puțin mutilat, mai armonios; dar nu va mai spune, ca ceilalți, că are de a face cu omul însuși, ci va admite că țăranul însuși, mai întreg decît burghezul ori proletarul, cum este, reprezintă o reușită doar de nivel inferior, una care ca atare trebuie întregită. Prin ce? Prin simplul om de cultură? Prin omul „*valorilor de însumare*“? Prin omul luminat, adîncit, înnobilat? Nu știm și nu contează acum. Tocmai asta e sarcina oricărui țărănism, să gîndească în fapt *ce* întregire umană înțelege să dea țăranului.



Iar astfel țăranismul devine o democrație mai puțin naivă decît cea obișnuită: *nu crede că orice om este om adevărat, ci admite că omul e o reușită rară, care trebuie pregătită sau a cărei apariție, în orice caz, nu trebuie blocată*. Măcar negativ țăranul apare deci ca un tip uman mai vrednic de-a fi sprijinit decît ceilalți doi: lasă problemele deschise.

Pe orice față întorci problema țărănească, nu poți vedea în ea un sens plin, unul care să nu fie dublat de negativitate. De aceea și e interesant țăranul — într-un ceas ca astăzi, cînd se repun toate problemele : fiindcă *nu* poate și *nu* vrea să fie totul. Avînd însă permanent în el această față negativă, țăranul are o așezare deosebită în istorie. Despre această așezare să spunem acum două cuvinte.

Poziția țăranului este și a apărut limpede ca fiind de neschimbare înăuntrul istoriei. Cu titlul acesta, ea a părut unora demnă de-a fi slăvită: neschimbare înseamnă permanență, ceea ce se putea traduce cu veșnicie. Pentru spiritele nemulțumite de prezent — și adesea spiritele nobile sînt nemulțumite — valorile țărănești reprezintă un refugiu în veșnicia istoriei. Cînd evocă România „voevodală“, Eminescu nu se gîndește la altceva. Lauda satului (a se vedea discursul de intrare la Academie, cu acest titlu chiar), întreprinsă de Blaga, tot permanența valorilor țărănești elogiază. Asemănarea dintre portul țăranului din unele părți ale Ardealului și cea a dacului de pe columna lui Traian, asemănare relevată de etnografi (în special de Romulus Vuia de la Cluj), venea și ea pe aceeași linie.

Dar pentru alții tocmai neschimbarea, adică reacția negativă față de procesul istoric, alcătuiește mizeria

țărănescului. Aceasta înseamnă că el n-are evoluție, că e anistoric etc. În această privință știm destul și ni s-a spus destul, sub toate formele, de la platitudine pînă la genialitate; de la progresismul de prost-gust al civilizației și pînă la invectiva unui Cioran.

Dacă însă nu mai e timpul de făcut elogii țăărănescului, pentru tot ce n-a vroit ori n-a putut să devină, nu mai e nici cel de a ne condamna, în țăărănescul nostru, pînă la desființare. E de văzut cu oarecare încredere ce mai poate reprezenta în lumea noastră istorică un negativ de speța celui țăărănesc. Iar încrederea izvorăște și ea dintr-o constatare negativă: din faptul că valorile sortite să desființeze țăărănescul *nu* s-au impus ca atare.

Negativul țăărănesc — faptul adică de-a nu se angaja în evoluția istorică, sau, acum, dacă se angajează, de-a o face doar cît să treacă de la natură la cultură — exprimă, cel puțin în ochii noștri, ai Răsăritenilor, condiția minimală de sănătate a unei societăți. E necesar să ai această bază, e necesar — simțim noi — să te reîmprospătezi de la acest izvor, dacă vrei să nu crești strîmb, să nu rămîi în aer sau să nu glumești cu lumea bunului Dumnezeu. Experiența Angliei, de-a se deșărăniza total, n-a mai încercat-o altă țară, și noi, de aci, nu sîntem ispitiți s-o încercăm. În general, țăărănescul ca atare n-a putut dispărea decît într-o lume: în cea anglo-saxonă, de ambele părți ale oceanului. E ceva deosebit în lumea aceasta, și faptul că am fost cu toții siliți să adoptăm valorile ei nu dovedește mai puțin că valorile acestea sînt specifice. Tehnicitatea, ținînd de caracterul empiric al științei, e ceva anglo-saxon; civilizația industrială e așa; capitalismul e așa; democrația parlamentară e așa (doar în țările anglo-saxone reușește cu adevărat regimul partidelor și viața parlamentară); pînă și distracțiile noastre, jazzul, dansul modern și sportul sînt de tip anglo-saxon, cum menționam. Sîntem învăluiți, în lumea modernă,

de forme de viață care nu ni se potrivesc, nici nouă, nici francezilor, nici rușilor. Nu ne mai putem desprinde total de ele, dar putem să nu le ducem pînă la capăt; iar problema țărănească e una în care avem dreptul, avem datoria față de noi să nu mergem pînă la capăt. Să vedem, pînă la urmă, dacă Anglia nu va plăti pentru deștăranizarea ei. Să vedem dacă, în general, lumea anglo-saxonă nu-și pregătește o tristă posteritate, cu accentul ei atît de apăsător pe civilizație și dotația ei atît de discutabilă pentru cultură, oricît ar fi produs ea în literatură și doar în literatură, alături de știința pozitivă. Să păstrăm, în ce ne privește, măcar această rînduire proprie a societății, rînduire complexă, nesimplificată și nestandardizată, avînd la bază o pătură împlîntată în realul nesimplificat nici el de civilizația orășenească și răzbind, prin organismul ei burghez industrial, de care nici un stat nu se mai poate lipsi astăzi, pînă la lumea valorilor durabile. Poate că e o corelație între valorile acestea și negativul (permanența, vegetativul) țărănesc; în orice caz, nu pare a fi o dușmănie, o înstrăinare extremă. Iar această față a negativului țărănesc îi face, poate, prețul. Țărănescul nu e un boicot al istoriei pe liniile ei adînci; e o formă de boicot doar a interminabilei ei restructurări și sedimentări. Țăranul care-și lucrează cîmpul în toiul războaielor napoleoniene, cu oștile bătîndu-se în jurul său, este simbolic pentru așezarea negativă a țărănescului în istorie. Dar ce e dincolo de zarva aceasta, valorile durabile ce mîină pe unii și pe alții, nu cad sub tăgada țăranului. El poate să nu participe, dar nu tăgăduiește. De aceea negativul său, care nu e în fond și tăgadă, ne poate fi — într-un ceas istoric hotărîtor, cum e acesta, al definirii de sine, pentru bietul nostru neam anonim — mai de preț decît afirmativul unei civilizații burgheze ori proletariene, afirmativ care sfîrșește totuși printr-o tăgadă.

Soliditatea aşezării în istorie a acestui anistoric ţăran se poate desprinde cel mai bine din perplexitatea în care a căzut socialismul faţă de problema ţărănească. De unde la început soluţia părea sigură, simplă, automată chiar, de aşa natură încît ţărănescul să nu merite a fi cercetat în plin — după cîteva decenii, cînd s-a văzut că problema nu se rezolvă automat, cercetătorii socialişti au început să se dezbine asupra lucrurilor. Ce e interesant este că toţi — cel puţin toţi cei pe care-i vom menţiona mai jos — se revendică de la socialismul „ştiinţific”; dar de astă dată este vorba doar de o veleitate de ştiinţific. Ţăranul acesta simplu vine parcă să dea de ruşine „ştiinţificul”.

Iată pe un David, socialist şi el (dar probabil repudiat pînă la urmă ca socialist de dreapta), sfîrşind prin a adopta realităţile ţărăneşti cu o căldură care-l apropie de neoliberalism de o parte, de Rosenberg şi orice raţionalist pe de alta. Tot ce a mai păstrat el aci din socialism este convingerea că proprietatea e iluzorie; că ea se reduce doar la folosinţă, dar, fiind vorba de o folosinţă din tată în fiu, păstrează toate seducţiile proprietăţii. Fireşte, esenţialul din *programul* socialist a rămas sub condeul lui David: trebuie înlăturată „exploatarea omului de către om”, deci proprietatea mare. Dar te întrebi dacă socialismul ar mai fi adevărat „socialism” în cazul că nu s-ar înverşuna contra proprietăţii sub orice formă a ei, abia atunci cînd nu mai e de exploatare a omului de către om. E aci o poveste mai adîncă, despre care Goethe ştia cîte ceva cînd punea pe Faust, la începutul părţii a II-a a dramei, să urmărească pînă în coliba lor nenorocită pe moşul Philémon şi baba Baucis — şi despre care David, un spirit

mai simplu și mai „împăciuatorist“ nu știe prea multe. E povestea cu „indivizibilitatea dreptului de proprietate“ ... Dacă dai omului dreptul să aibă o brazdă de pământ, îi dai teoretic dreptul să rîvnească la tot. Așa e și cu libertatea — dacă-i dai o libertate, trebuie să i le dai pe toate —, așa e cu încă două sau trei lucruri... Oricît de simpatic ți-ar fi punctul de vedere al unui David, va trebui să admiti că prin el socialismul științific arată într-un fel anumit.

Într-alt fel va arăta cu Bauer. Tot pentru a fi științific, tot pentru a ține seamă de realități, tot pentru a face ce se poate și cît se poate deocamdată, Bauer ne va spune că în problema agrară nu se poate proceda la fel ca în cea industrială: la prima răspunsul va fi de la caz la caz, nu ca la ultima, același peste tot! De ce? Bauer nu ne-a mai spus, căci ar fi trebuit tocmai să cadă peste tot ireductibilul acesta care e, în fond, pentru socialism, țărănescul. (Socialismul nu vrea să admită pe față că luptă contra săracului, nu contra bogatului; că primului îi expropriează, cum spuneam, în caiet, idealul, pe cînd ultimului îi confiscă doar bunul...) Întîlnirea cu țărănul e cea mai dezagreabilă pentru socialist; căci ar trebui să-l apere și nu poate face decît să-l condamne. Cînd un Bauer, în ciuda tonului său favorabil revindicărilor țărănești, dă dreptate capitalismului agrar să se constituie, *în dauna* țăranului, căci reprezintă o treaptă superioară, el spune încă o dată ce a spus la rece întotdeauna socialismul științific: că o dată cu era capitalistă economia țărănească a fost condamnată să se stingă. Nu e, atunci, decît un semn al perplexității în care cade el în fața problemei țărănești, nestinse încă, faptul că Bauer ajunge la soluții locale, de la caz la caz, și că propune (cu asentimentul socialismului austriac însuși) o reformă socialistă înjumătățită în cazul Austriei: etatizarea doar a pădurilor și terenurilor pentru

islaz, nu și a pământurilor țărănești. Ba atunci când ne spune că, în fond, „nu se poate trece direct la socialism“, te întrebi cum de preconizează o asemenea trecere directă în materie industrială? Căci dacă ni se va spune: în industrii muncitorul este „evoluat“, cum vrea Bauer, în agricultură nu e încă, vom răspunde: să-l lăsăm pe Bauer să spere că plugarul va evolua vreodată în acest sens. Socialismul, tot științific, care l-a urmat n-a mai sperat-o și n-a mai așteptat.

Între timp, însă, un al treilea doctrinar agrar al socialismului, Kautsky, luase o atitudine care nemulțumea în chip deosebit pe David și nu satisfăcea pe deplin nici pe Bauer. Socialist ortodox, după câte îl prezintă aceștia, el încearcă să explice nedispariția în timp util a țăranului de pe arena economică și dă răspunsul, pregnant formulat, cu supramunca și subconsumația. Bauer încearcă să-și explice fenomenul vorbindu-ne despre „prima de independență“ pe care ar urmări-o țăranul cu supramunca și subconsumația sa. Dar nu-și dă seama că pune astfel în joc ceva mai mult decât gândul securității materiale: ceva de ordinul „conștiinței de-a fi stăpîn“, pe care o dorea Bălcescu pentru proletarul român; și atunci e de părere că totul se va rezolva prin securitatea în post și asigurarea de bătrînețe pe care o va căpăta, sub regim socialist, plugarul, devenit muncitor (și lăsînd pămîntul liber pentru comasare și arendare!), în timp ce Kautsky nu-și făcea iluzia că plugarul va lăsa așa de lesne să-i scape pămîntul din mîini, dar și-o făcea pe aceea că, „în timp“, plugarii se vor ralia voluntar proprietății colective. Și e destul să amintim că asupra acestui ultim punct Bauer emite oarecari îndoieli, spre a vedea cît de încurcate sînt aci căile socialismului științific.

De aceea socialismul științific *de fapt*, înscăunat la putere, a luat o a patra atitudine, dincolo de un Kautsky,

David ori Bauer: nu s-a mai bâlbâit, nu s-a mai intimidat în fața țăranului, ci a tranșat totul prin colectivizare. Are dreptate? Deocamdată nu ne interesează asta. Interesează doar faptul că dialogul cu țăranul e în continuare.

## II

În aproape tot ce se scrie și spune, de cîteva decenii încoace, despre țăranime răzbate, într-un fel ori altul, convingerea că e vorba de o clasă fără actualitate socială. Că n-a dispărut încă de tot și că va supraviețui în fapt — nu pare a reține atenția cercetătorilor sociali; principalul este, pentru aproape toți, că ea ar putea dispărea, fără ca nimic esențial din structura societății de azi și în orice caz din problemele ei să se schimbe! Așa fiind — cel puțin în aparență —, o parte din cercetători, în speță cei de formație materialist istorică, privesc fenomenul țăranesc cu indiferență teoretică, soluționîndu-i problemele doar în subsidiar, în așteptarea dispariției țăranescului din lume, în timp ce o altă parte din cercetători, pornind de la aceeași convingere, a dispariției lui posibile, privesc tocmai de aceea țăranescul cu un plus de simpatie. Înainte de a-l vedea dispărînd, aceștia din urmă vor să rețină ce era totuși nobil în sînul lui și ce trebuie să regrete; astfel încît, în timp ce primii cercetători ignoră fenomenul țăranesc și riscă să devină neștiințifici din nepăsare, cei din urmă, dimpotrivă, riscă să-și tulbure judecata lor obiectivă din prea mult interes. (Așa ceva mi se întîmpla mie însumi, poate, cînd dădeam, în scrisoarea-caiet, drept soluție a țăranescului absoluta rezervă în fața lui, cel puțin în fața celui bun.)

O expresie izbitoare a lipsei de actualitate a lumii țărănești a știut să dea Tönnies, în *Evoluția chestiunii*

*sociale*, atunci cînd arată că războiul țărănesc german e „ultima mare mișcare în care pătura rurală să reprezinte elementul activ“. Cu alte cuvinte, de la începutul secolului XVI nu se mai poate pune întîietate asupra țărănescului în „chestiunea socială“, iar secolele ce s-au scurs de atunci (ca și revoluționarea societății adusă între timp de mașinism și capitalismul industrial) vin să transforme declinul țărănescului într-o ieșire definitivă de pe scena istoriei. Undeva în jurul agenților efectivi ai istoriei mai pot supraviețui mase țărănești; ele sînt însă, pare-se, materia moartă și nu cea vie a istoriei.

Problema aceasta, peste care cazii ori de cîte ori reflectezi la țărănesc, ia un aspect nou în lumina datelor istorice invocate de Tönnies. Dacă e adevărat că de la începutul secolului XVI, o dată cu ridicarea burgheziei, țărănimea iese din actualitate pentru patru secole, nu s-ar putea ca ea să revină la o anumită actualitate o dată cu declinul burgheziei? Nu s-ar putea oare spune că tipul de viață economică și socială, ca și valorile burgheze, trebuiau în chip firesc să respingă țărănimea la periferia istoriei, atunci cînd nu o puteau absorbi cu totul? Și că, în schimb, o societate în care spiritul burgheziei n-ar mai fi hotărîtor ar avea în primul rînd de revalorificat țărănescul?

Căci într-adevăr, spiritul burgheziei nu pare a mai fi în stare să domine și modeleze lumea istorică de mîine. Burghezia poate spori oricît ca număr, spiritul ei nu se mai poate reface. În afară de atîtea alte păcate ce i s-au imputat, dinăuntrul ei sau dinafară, burghezia pare a se fi compromis iremediabil în două privințe: în concepția sa despre proprietate, în primul rînd, în concepția sa despre elitele conducătoare, în al doilea. Iar *tocmai în aceste două privințe țărănimea are o mai sănătoasă așezare în lume.*



Să luăm întîi concepția burgheză despre proprietate. Ideea că dreptul de proprietate e de neîngrădit, că la nici o scară proprietatea nu e dăunătoare (nici pentru sufletul celui pe care-l împovărează, nici pentru corpul societății unde se constituie ea, ca o acumulare cance-roasă) poate rezista numai într-o singură lume și într-un singur ceas istoric: în cel al pionieratului. Legată fiind de ideea de merit personal, concepția aceasta despre proprietate ca nelimitată funcționează perfect într-o „lume nouă“, ce urmează a fi valorificată și care tocmai prin stimulenta acesta al acumulării nelimitate poate fi valorificată mai repede, mai ingenios și mai bine. Prin faza aceasta de pionierat au trecut toate marile națiuni europene, la ele acasă ori aiurea. Astăzi însă majoritatea au sfîrșit de mult cu ea. S-ar mai putea concepe o nouă fază de pionierat, înăuntrul altei tehnici-tăți, să spunem cea atomică; dar la nivelul tehnic de azi pionieratul n-a mai fost cu puțință decît în America, și chiar acolo pare a fi ajuns la capătul său. — Într-o lume însă care a ieșit din faza pionieratului, concepția burgheză, devenită capitalistă, despre proprietate dă semne de maladivitate. (Poate că așa e de înțeles de ce capitalismul e încă sănătos, pe cît este, în America, și a încetat de mult să fie în alte părți.) În ipoteza chiar că acumularea capitalistă se face în chip sănătos și „pe merit“, într-o societate ieșită din faza pionieratului, rămîne destul loc pentru fenomene maladive, în influența deformantă pe care-o aduce după sine acea acumulare. O concentrare prea mare de bunuri ca și de mijloace, în cîteva mîini doar, nu poate să nu greveze asupra politicului, pieții, ca și a existenței celor dimprejur, în general. Concentrarea aceasta s-a dovedit cu atît mai nefastă, în lumea burgheză, cu cît nici o măsură și cuviință lăuntrică nu veneau s-o îngrădească: avuția singură conferea aproape totul, și în orice caz

esențialul. Majoritatea oamenilor aveau efectiv cuviința lăuntrică, dar natura raporturilor create cu semenii lor de către ordinea burgheză sfârșea prin a-i deforma. Știm cu toții destule exemple de vieți neîmplinite, de vocații deformate, de suflete tinere meschin angajate în viață, tocmai pentru că lumea burgheză impunea ethosul avuției și înavuțirii. Cu concepția ei despre proprietate și cu aventura capitalistă la care a dus în chip necesar, burghezia a reușit să-și surpe propria ei poziție în lume.

Toate acestea sînt bine de reamintit, în măsura în care indică eșecul spiritului burghez, *independent* de loviturile pe care i le-a dat socialismul. Dacă nu se poate gândi societatea de azi fără ideile socialismului, se poate totuși susține că afirmarea acestuia în istoria contemporană e prea adesea exagerată și că, redus la proporții ideologice și practice moderate, socialismul ar lăsa loc în lume și altor păături sociale decît cele proletariene ori proletarizate. Atunci ar reapărea, refăcută indirect de civilizația și libertățile aduse în lume de burghezie, dar străină de spiritul acesteia, lumea țărănească.

Ceea ce apare astăzi ca plin de interes, în cazul lumii țărănești, este miracolul *proprietății* fără primejdia capitalistă și al *independenței* fără aservirea semenilor săi. E ceva inatacabil în proprietatea aceasta țărănească și în exercițiul ei. În fapt, este *singura proprietate admisibilă*, singura care nu „alienează” pe om, ci, dimpotrivă, îl face să fie, la nivelul lui, om autentic. Nu era nevoie de toată furia socialistă, spre a înțelege aceasta, deși — trebuie recunoscut — precipitarea adusă a contribuit să dezmoștească multe cugete. Cu sau fără lozinci revoluționare, e limpede astăzi că, de la un nivel ridicat peste cel țărănesc, proprietatea reprezintă (dincolo de ceasul pionieratului) o primejdie virtuală pentru corpul socie-

tății, deopotrivă ca pentru sufletul posedantului. În România ceasul pionieratului era și el pe sfîrșite, o dată cu încheierea misiunii liberalismului, atît de sugestiv descrisă de Zeletin. Iar la noi, la fel ca în alte părți, proprietatea mai mare, agricolă ori industrială, riscă să devină o primejdie, în măsura în care ar fi fost pur și simplu o formă întîrziată. Dacă nu ajunseseam încă la acest stadiu, era pentru că țărănimea înapoiată din unele regiuni și nevoia de autarhie economică, reclamată de momentul politic, lăsau încă o margine de afirmare pentru marele „întreprinzător“. În principiu însă, și dincolo de realitățile noastre imediate, societatea de astăzi se concepe pe sine fără balastul concepției burgheze despre proprietate. Dacă dincolo de „clasele de jos“ este de conceput o pătură superioară, în structura societății, această pătură nu e în nici un caz una de posedanți. Nici un fel de necesitate economică, într-un stat maturizat, cu atît mai puțin vreuna socială ori politică, nu vine să împartă lumea în mici și mari posedanți. În schimb, în orișice alcătuire socială lumea se va împărți în obiecte și subiecte ale grupului respectiv; în păтури *elementar productive* și *nonproductive*, de o parte, în păтури *conștient călăuzitoare* și *conducătoare*, de alta. Dacă păturile conducătoare din trecut nu au găsit alt mijloc să-și fixeze poziția decît prin proprietate, nu înseamnă că trebuie acum să luăm efectul drept cauză și să facem din proprietate, în spirit burghez, expresia permanentă a poziției dominante. Să lăsăm proprietatea să ființeze acolo unde totul o îndreptățește, anume la nivelul țăranesc (și ce stîngace, cît de nesigure devin principiile socialiste atunci cînd pun în discuție *această* proprietate!); să vedem dacă și în această de-a doua problemă, care e cea a elitelor conducătoare, lumea țărească nu are un cuvînt în plus de spus, dincolo de burghezie.

Căci într-adevăr, concepția burgheză despre proprietate sfârșea prin a duce nu numai în fapt, ci și în drept la supremația posedanților. Astăzi, dintr-o perspectivă cât de cât socializantă, votul cenșitar apare, aproape, o cinică recunoaștere, din partea claselor dominante, a voinței lor de-a domina. În fapt însă, din perspectiva burgheză, era o naivă consacrare a elitelor pe bază de posesiune, o consacrare a meritelor personale ale celui ce se înavuțise, ca și a drepturilor sporite ce reveneau cuiva ce, prin volumul posesiunii lui, avea în societatea respectivă răspunderi sporite. La un moment dat al istoriei ei, burghezia nu mai recunoaște omul de elită decît prin aceea că reușea materialicește. Cîndva — întocmai prințului oriental Aga Khan — oamenii se cîntăreau în bani...

De aci raporturile speciale întreținute de burghezie cu elitele ei. Același Tönnies, de care aminteam, ne spune în *Chestiunea socială* cum că, în general, poporul își produce și hrănește domnii pentru anumite funcțiuni, necesare lui: conducere în război, judecată, administrație, instrucție, conducerea serviciului divin. — Să luăm ca bază de discuție această definiție a elitelor, spre a confrunta elitele create de burghezie cu cele reclamate de țărănime. Dacă într-adevăr elitele se reduc la cele enumerate de Tönnies (și, pentru ușurința discuției, ne vom mulțumi cu ele), atunci ce elite putea produce burghezia?

Despre conducere în război nu se putea interesa lumea burgheză, căci în principiu ea nu mai vroia să știe de război. O singură arenă de luptă exista pentru ea, cel puțin în faza pur capitalistă: piața mondială. După cum o spunea încă de la începutul veacului XIX scriitorul francez Benjamin Constant, războiul urma să fie înlocuit de concurență economică. Dacă în teorie ideea nu era lipsită de atracție — căci pentru odată

umanitatea se vedea ieșită din ciclul nesfârșit al războaielor — în fapt știm la ce s-a ajuns: la războaie și mai crunte, mai ample, mai pustiitoare, sub pintenul „economicului“. Dacă e să judeci sentimental, preferi epocile în care lumea se gîndea la război și-și pregătea elitele cavalierești în consecință, decît o lume „pacifistă“ și care să-ți servească într-un secol trei-patru războaie cum n-a mai văzut omenirea. La acest punct, însă, al războaielor, burghezia are măcar meritul de-a fi avut oarecare bune intenții.

Ce se întîmplă însă la capitolul judecății, al doilea punct menționat de Tönnies ca revenind elitelor? Aci acțiunea burgheziei a fost de-a dreptul catastrofală. Cu primatul pe care l-a adus pentru „a avea“ asupra lui „a fi“; cu sensul plin pe care l-a dat posesiunii și în-avutirii, burghezia a făcut să triumfe în lume dreptul roman, singurul, pare-se, potrivit pentru această mentalitate. Pe drept cuvînt s-au putut plînge atîția istorici ai spiritului german că elementele dreptului germanic vechi s-au văzut înăbușite de dreptul roman, sau de cel nou, ivit în spiritul acestuia. Dar încă mai valabilă — căci privește întreaga cultură europeană — este acuzația ce se poate aduce spiritului burghez de-a fi înăbușit, prin dreptul roman, orice urmă a ideii grecești despre justiție. Ideea, nespus mai adîncă, a dreptului și statului, pe care ți-o dau tragicii greci sau un Platon, a rămas astfel o simplă piesă de muzeu, o simplă mostră culturală, în timp ce capitele întregi din „practicul“ drept roman vin să sterilizeze culturalicește și spiritua-licește — cum am văzut-o cu atîtea exemplare de elită chiar în România — mințile celor care trebuiau și puteau să fie ctitorii orînduielilor sociale și uneori chiar ai statelor moderne burgheze. Se poate fără șovăire spune că spiritul burghez, atît de angajat în ideea de

drept, a ucis dreptul, în realitate; l-a făcut să nu mai fie expresia justiției — ceea ce spune, poate, totul. În aceste condiții, elitele pe care și le ridică burghezia pentru judecată erau simpli funcționari sau virtuozii avocațești și judecătorești, dar nu „judecători“.

Cum se prezintă în burghezie elitele administrative? În măsura în care ceasul burgheziei coincide cu unul de ridicare tehnică pe scara civilizației, trebuie admis că burghezia a dat satisfacție pe acest plan. E singurul capitol în care reușita ei este categorică, iar elitele ei administrative sînt tot ce a putut produce ea mai bun. Firește, se poate spune că progresele tehnice sînt cele care au venit să ridice nivelul de viață al omului contemporan; dar nu e de uitat că spiritul burghez are merite atît în ce privește obținerea acestor progrese tehnice, cît și în răspîndirea lor democratică. Cel mult se poate obiecta burgheziei că ridică elite administrative lipsite de orice personalitate, simpli tehnicieni, capabili să servească orice regim, deci sortiți să fie aserviți de orice regim.

Elitele consacrate instrucției, în schimb, reprezintă încă o înfrîngere a spiritului burghez în lume. În principiu, burghezia autoriză orice fel de instrucție și, prin libertatea ce conferă ideilor și inițiativelor, ar părea să ofere cel mai bun climat pentru dezvoltarea intelectuală a umanității. În orice caz elitele consacrate instrucției ar trebui, în acest climat, să aibă un maximum de eficiență. Din păcate, presiunea pe care o exercită mentalitatea burgheză asupra spiritelor — fie prin intermediul familiilor, fie prin tipul de viață publică ce creează — vine să degradeze ideea culturală pînă la a o face marfă, iar pe agentul ei pînă la a-l face simplu visător și parazit al societății, dacă nu e dublat și de spirit practic. Ceea ce oferă instrucțiunea burgheză sînt cunoștințe,

în cultură; căci o cultură, adică o formă de modelare a sufletelor și minților, nu se capătă decît într-un sistem de valori consfințit. Burghezia însă nu știe de nimic sfînt, nu are nici o formă de pietate. Singura valoare pe care o proclamă ea, atunci cînd e silită să ajungă la o valoare finală, e cea de demnitate umană; dar întrucît aceasta nu denumеște decît demnitatea *socială* umană, adică una în funcție de ceilalți, ea nu poate transforma și modela dinăuntru sufletele. Îi rămîne atunci instrucției burgheze să pună pe lume doar economiști buni și tehnicieni buni. Restul e rodul întîmplării sau al harului, dar nu al educației burgheze.

Despre ultimele elite, cele consacrate serviciului divin, e de prisos să pomenim în ceasul istoric al burgheziei. O lume ce n-are nici măcar curajul sau pathos-ul de a fi ateistă, cum nu are cea burgheză; una care nu vrea să știe, să audă și să vadă mai mult decît e la îndemîna ei, n-are asemenea elite și le sufocă lent pe cele ce supraviețuiesc ori apar în ea.

Dacă acum ne întoarcem cu gîndul la lumea țărănească și încercăm să vedem care sînt raporturile ei cu elitele ce-și creează sau ce se creează pe temeiul ei, ne va fi de ajuns să ne oprim asupra primului punct, a primului rol indicat de Tönnies pentru orice elită: conducerea în război. Nici lumea țărănească nu poartă în ea războiul. Mai mult decît oricine, țărănimea l-ar vroi desființat sau măcar înlocuit cu altă formă de luptă între comunitățile istorice. În timp însă ce burghezia concepea o confruntare a intereselor economice, lumea țărănească concepe — sau îngăduie să se conceapă în marginea ei — o confruntare a tipurilor de viață istorică, cu economia lor și Dumnezeuul lor cu tot. Conducătorul de oaste, în burghezie, trebuia să fie economistul; din perspectiva țărănescului, conducătorul nu poate fi

decît omul politic reprezentativ. Lumea țărănească nu îngrădește, ca burghezia, funcția elitelor. În realitate, cu felul ei de-a reduce la tehnicieni pe conducători, burghezia îi desființa pur și simplu ca atare și tindea să interzică orice constituire de elite; căci nu poți socoti o clasă conducătoare deosebită una ce n-are alt titlu decît un plus de tehnicitate. Dacă însă burghezia sufocă elitele, țărănimea le reclamă și le produce statornic. La fel cum, în tensiunea dintre grupurile umane, țărănimea ar ști să pună față în față oameni reprezentativi, care să afirme sensurile depline ale comunității, la fel pentru judecată, administrație, instrucție ori serviciu divin, ea îngăduie, ba chiar reclamă elite adevărate, nu simpli executanți și tehnicieni. Burghezia și, mai târziu, proletariatul au crezut că pot să îndeplinească singure funcțiile conducătoare, cînd nu se puteau lipsi cu totul de ele (serviciul divin). Țărănimea n-are această suficiență. Ea nu crede, la fel cu celelalte două clase, că poate exista societate fără clase (ideea e și de astă dată a burgheziei, înainte de-a fi a proletariatului „revoluționar“), ci presupune, favorizează, naște statornic o clasă de domni, de care singură atîrnă să rămîină una de domni sau să se degradeze într-una de stăpîni.

Sau cel puțin așa ar face țărănimea dacă ar fi în situația de-a da *ea* o structură societății. Dar de 400 de ani, cum ni se spune, țărănimea nu mai are un rol social activ. Pînă atunci, de altfel, ea era o simplă țărănime a naturii, în marginea căreia se ridica o aristocrație a naturii încă. Abia astăzi, după ce a primit cu adevărat botezul istoriei și al civilizației, țărănimea ar putea crea elite adevărate. Dar astăzi — ni se spune — țărănimea e materia moartă și nu cea vie a istoriei...

Totuși în zilele noastre își încheie misiunea istorică acea clasă, tocmai, care respinsese la periferie lumea



țăărănească: burghezia. Nu e loc atunci pentru o reafirmare a țăărănescului în lume?

\*

Dacă ar trebui crezuți apusenii, burghezia e departe de a-și fi încheiat misiunea istorică. În ipoteza chiar că spiritul burghez nu mai e dominator în lume, rămîne faptul că, în Apus cel puțin, n-au dispărut prin aceasta și nu vor scădea majoritățile burgheze. În sfîrșit, în al treilea rînd, dacă poate fi concepută o scădere a numărului burghezilor și deci a influenței lor (ca majoritate, nu numai ca spirit), atunci procesul nu poate avea loc decît prin proletarizare. Prin urmare, se spune, burghezia face loc proletariatului; în nici un caz nu se poate vorbi de un reviriment al țăărănimii.

Nici nu susținem un asemenea reviriment, deocamdată. Ne întrebăm, numai, ce forțe sociale sînt cu-adevărat în joc în lumea de azi și, mai ales, vor fi în cea de mîine.

Să luăm o clipă în cercetare cazul proletariatului, ce se propune cu atîta insistență pe scena istoriei. Despre proletariatul agricol nu se poate vorbi ca de un factor social hotărîtor; un Kautsky însuși admite că trebuie să i se adoarmă dorința de-a fi și el stăpîn, respectiv mic proprietar, trezindu-i-se în schimb conștiința de proletar. Rămîne cel industrial, singurul activ sau susceptibil de-a fi eficace utilizat politicește.

Apariția istorică a acestui proletariat este de dată extrem de recentă, el fiind trezit la viață de era mașinistă. Este oare așa de utopic să ne întrebăm dacă, în anumite condiții, nu s-ar putea vorbi și de dispariția lui sau, în orice caz, de reducerea lui numerică? În fond proletariatul este cel dintîi care ne-a vorbit despre *dispariția* probabilă a anumitor clase — în primul rînd cea

tărănească. Atunci de ce nu am întoarce asupra lui limbajul pe care-l ține el despre alte clase? Este el atît de sigur că are în el mai multă viață decît i-a conferit momentul istoric ce l-a adus pe lume?

Nu vom spune că — afară doar de un nou val de barbarie — omenirea va renunța la mașinism și industrie, suprimînd astfel proletariatul industrial, așa cum a renunțat la peruci în secolul XVIII, suprimînd pe peruchieri. E infinit probabil că nu se va întîmpla așa. Ceva însă se poate întîmpla, în dauna acestui proletariat: o regăsire a sensului cu care a apărut în lume mașina. Înainte de a fi pusă să facă *altceva* decît omul sau oamenii la un loc, mașina s-a ivit tocmai *pentru a înlocui omul*. E adevărat, dezvoltarea mașinismului n-a servit deloc această intenție; dimpotrivă, a sporit nevoia de oameni. Dar ce ne face să credem că situația aceasta se va permanentiza? De ce să nu spunem că doar la stadiul acesta de azi mașinismul a pus pe lume așa de mult proletariat industrial, în timp ce la alt grad de dezvoltare va veni tocmai să-l împrățieze? Ne putem, în fond, lesne închipui tehnicienii viitori, care în loc să-și pună problema sporirii producției ori a ieftinirii produselor, și-ar putea-o pune pe cea a înlocuirii omului cu mașina și a reducerii brațelor folosite. Dacă raționalizarea a obținut atît de mult într-un sens, de ce n-ar obține și în sensul acesta, care este și cel originar al mașinii?

Dar nu lucrează tocmai în acest sens progresul științific și tehnic? Să ne gîndim, de pildă, la ce s-a întîmplat în medicină, în ultimele decenii. La început, progresele medicinei făcuseră să sporească nu numai numărul medicilor, ci și specializările lor. Astăzi? În ciuda specializării excesive ce pare a se practica în Vest, constatăm că dispar pur și simplu o serie întreagă de „specialiști”: doctori de boli venerice nu mai există, spe-

cialiștii în boli de piept se întreabă dacă vor mai avea rost, chirurgii înșiși au îndoieli de viitor — toate acestea pentru că medicația nouă rezolvă de-a dreptul lucrurile. Nu știm dacă numărul medicilor se va împuțina, dar ceva semnificativ se întâmplă, oricum, în lumea lor. — La fel avem dreptul de-a imagina o lume viitoare cu mai puțini muncitori industriali; (cel puțin tot atîta drept cît au aceștia de-a închipui o lume fără mică proprietate agrară, previziune în care, înăuntrul a 100 de ani de la *Manifestul comunist*, au fost crunt dezmințiți). În afară de efortul de raționalizare ce s-ar putea face în acest sens, cităm două serii de progrese tehnice sortite să scoată din circulație, ca pe anumiți medici specialiști, o întreagă lume de proletari industriali. Întîi, firește, vom menționa energia atomică, prin care, după cîte ni se spune, sursele actuale de energie vor putea fi înlocuite într-o largă măsură. Dacă așa este, atunci iată milioane de oameni, folosiți azi în exploatările și industriile petroliere, ca și în exploatările miniere, eliberați de servitutea lor. Că un număr egal ori chiar mai mare vor fi folosiți dincolo, în centrale atomice? Rămîne de văzut; și poate că de pe acum este de prevăzut că o energie *calitativ* atît de ridicată, cum e cea atomică, va scuti omenirea de efortul acumulării cantitative.

Un al doilea progres tehnic, cel în ordinea transporturilor, progres obținut prin aviație, pe de o parte, prin acțiunea locomobilelor cu șenilă, de alta, ar putea veni să împuțineze numărul mare al brațelor folosite de civilizația modernă. Se știe că, în cadrul ei, o imensă risipă de oameni este făcută pentru asigurarea transporturilor, întreținerea căilor de transport etc. Nu mai este însă o utopie să se spună că, într-un viitor nu prea depărtat, căile ferate vor fi un mijloc de transport învechit. Secolele viitoare vor privi cu indulgență spre aceste jucării feroviare ale începutului civilizației mașiniste — în

cazul că vor mai ști ceva despre ele. E destul să imaginezi aparatul, a cărui invenție nu mai poate întârzia mult, de zbor personal, ca să vezi ce soartă au mijloacele noastre de comunicație în ființă încă.

Toate aceste fantezii nu sînt totuși mai riscante decît au fost cele ale ideologilor proletariatului. O societate fără clase absolut distincte, aceasta este, într-un sens, în logica istoriei noastre politice. Dar o societate fără o structură mai complexă, una monovalentă, în care salarizarea să se poată face după numărul de ore prestat și nu după calitatea muncii, una în care țăranul ca atare va fi dispărut, după cum înzestrarea umană, pe plan superior, va fi fost automatizată — așa ceva nu are doar cusurul de-a fi o utopie, dar și pe cel de-a fi una de prost gust. În ce privește țăranul, dreptul său de supraviețuire îl dă faptul că, odată adaptat la civilizația nouă, el reprezintă un tip de umanitate mai armonios decît cei ce pretind să-l desființeze. Nici burghezul, cu atît mai puțin proletarul, n-a reușit să dea un asemenea tip; ei n-au reușit decît să se civilizeze mai repede (să iasă din obscurantism și primitivitate), dar cu prețul ruperii echilibrului lor lăuntric de ființe umane. Dacă o bună parte din umanitate e sortită — în sensul că *alege* singură, mai mult decît în sensul hărăzirii de cine știe ce soartă — să trăiască la nivelul angajării în ordinea imediată (numească-se ordine materială, pămîntească, a valorilor-mijloc, oricum i-am zice), atunci e nespus mai probabil că va sfîrși prin a prefera angajarea superior țărănească, una completă, oricărei alteia, parțializatoare. În fond, profeție contra profeție. — Dar nu asta contează, ci faptul că încă nu ni s-a dovedit nici în fapt, nici în drept „dispariția inevitabilă a țăranului din lume“. Între timp burghezia își caută noi justificări, iar proletariatul și le pierde pe ale sale. Poate, cine știe, e loc pentru o a patra forță socială, cea a *minorităților*

angajate în valorile-scop. Și să o spunem deschis: dacă țărănimea ne interesează e doar pentru că e singura clasă ce îngăduie apariția unor astfel de minorități. Încolo, orice intelectual, inclusiv omul politic, e ispășit cîteodată să spună împreună cu Nietzsche: „Masele? Să le ia dracu și statistica!”

Pe țăran nu l-a luat încă dracul, dar s-a apropiat foarte mult de el. Și toată problema e: îl va desființa? sau, dimpotrivă, va contribui să-i redea actualitate socială și politică?

Găsesc în Kautsky una sau două afirmații, stranii la prima vedere, care ne pot ajuta să sugerăm un răspuns la cele de mai sus. În primele pagini chiar, ale lucrării sale, în traducere *La politique agraire du parti socialiste*, el afirmă că „agricultura cîștigă în importanță politică tot ce pierde în importanță economică”. Afirmația e făcută destul de incidental și nu va căpăta relief cuvenit decît în ansamblul operei lui Kautsky. Aci el spune doar că proprietatea privată a solului e în opoziție mai mult decît oricare alta cu modul de producție existent. Importanța politică a agriculturii ar rezulta deci din această opoziție. Iar prin opoziție s-ar putea înțelege două lucruri: o nepotrivire juridică între tipul de proprietate existent (și aci mai rezistent decît oriunde) și cel socialist; sau o nepotrivire între dezvoltarea reală a agriculturii și cea posibilă — cum va spune altădată autorul — date fiind progresele tehnicii, pe care agricultura încă nu a știut să și le însușească pe deplin. În lumina a ce va urma, autorul pare a se gîndi mai ales la această opoziție de ordin tehnic. Ea totuși nu dă socoteală îndeajuns de importanța „politică” pe care o atribuie el — pe drept — agriculturii, în lumea mo-

derună, și de aceea vorba sa, rostită în treacăt, ni se pare că spune mai multe decît vrea Kautsky să exprime. Să încercăm deci, în cîteva cuvinte, să vedem în ce sens se poate vorbi de importanță politică pentru lumea agriculturii, mai ales din perspectiva socialistă.

În principiu — și dacă socialismul nu ar fi decît ce spune că vrea să fie, nu și ce face — răsturnarea ordinii în sens socialist ar fi fost nespus mai legitimă în agricultură decît în industrie, și te-ai fi așteptat s-o vezi petrecîndu-se acolo. E normal să condamni întîi acumularea „capitalistă” exercitată asupra pămîntului și exploatarea omului de către cel care, cu justificări adesea discutabile, acaparează roadele lui. Industria e o creație ca și din nimic — cel puțin în era mașinistă —, ceva care ține de miracolul tehnicii. Ea nu poate spori mizeria lumii; cel mult o face vădită pe cea dinainte existentă. Altminteri, o întreprindere industrială e o binefacere și o nouă sursă de cîștig pentru cîte o întreagă regiune. Așa se petrec lucrurile în prima fază a industrialismului și fără îndoială de aci izvorăște mirarea întreprinzătorului — care n-a expropriat pe nimeni de nimic și a pus de la el totul afară de munca brută — de a se vedea acuzat de „exploatare” și furt. Dacă totuși încă de la început — cînd industrialismul e cu mîinile curate și nu se întemeiază pe influențe politice, nu se constituie în trusturi etc. — socialismul e mai activ în sînul proletariatului industrial, ba chiar numai acolo, aceasta se datorează unor motive de care ideologii socialiști nu ne vorbesc decît în parte.

Motivul principal invocat de ei este faptul că proletariatul industrial, ca fiind orășenesc și avînd o mai mare permeabilitate pentru idei și educație, se „luminează” mai repede. Fără îndoială că e așa, pînă la un punct: dar se și organizează mai lesne, iar acesta e esențialul pentru lupta politică. Nu vom stărui asupra

acestor două motive ce vin să favorizeze socialismul industrial; vom menționa însă un al treilea, ce ni se pare mai adînc și mai eficace, în timp, decît ele. Ceea ce face pe proletar să se simtă proletar și să se angajeze într-o luptă socială, din care de altfel n-are decît de cîștigat (în regim capitalist cîștigă, prin luptă, salariu și condiții de viață tot mai bune; în regim socialist speră să cîștige totul), este faptul că se găsește într-o poziție fără ieșire. Kautsky are desigur dreptate să spună că proletarul nu se definește prin mizerie (deși etimologic, termenul de „proletar” înseamnă „cetățean din clasa săracă”). Dar e oare de ajuns să spui că el se definește prin aceea că vinde muncă în loc de marfă? De ce ucenicul nu e cu-adevărat un proletar, cum nu e nici muncitorul agricol? Despre ultimul, Kautsky ne-o spune la un moment dat: fiindcă e susținut de „ideea viitorului”, de nădejdea că va deveni și el cîndva proprietar. La fel e susținut și ucenicul, ori sluga. Recunoașterea lui Kautsky că trebuie ucis *acest* suflet din slugă ori din muncitorul agricol spune totul. În speță, arată că el ne vorbește în numele unui proletariat industrial, care e *văduv de orice „idee proprie a viitorului”* (nici un lucrător de fabrică nu poate spera să aibă într-o zi o fabrică a sa) și nu are, pentru viitor, decît idealul vag pe care îl poate trezi viziunea politică. — De ce, prin urmare, ideea socialistă prinde printre muncitorii industriali, în loc să cucerească pe cei agricoli? Pentru că primii nu trăiesc cu-adevărat ca oameni — ca ființe purtătoare de un ideal, ființe orientate spre un viitor — dacă nu adoptă mitul socialist. Engels spune cîndva că sensul idealismului filozofic german (năzuința de transformare a omului, ca și a realității istorice) a fost preluat de muncitorime. Vorba aceasta, atît de riscată, are totuși un rost și ea dă desigur titlul de noblețe al muncitorimii industriale și al mișcării ei. Dar niciodată

nu trebuie să se uite că tocmai lipsa unei „idei a viitorului“ a făcut din proletarul industrial un luptător pentru alt viitor.

Dar dacă socialismul a putut astfel strînge în jurul ideii sale de viitor pe cei fără viitor propriu, el se lovește degrabă de inerția ori rezistența celor care au o idee proprie și concretă despre viitor. Agricultura vine să susțină permanent pe aceștia din urmă, cu tipul ei armonios de viață, și de aceea, în ciuda scăderii importanței ei economice, ea capătă, cum spune Kautsky, tot mai multă importanță politică. Agricultura (ca și relația dintre meșter și ucenic, ori cea dintre stăpîn și slugă) pune statornic pe lume oameni pentru care idealul socialist nu înseamnă nimic; oameni care în schimb au idealul propriu bine definit. Dacă ei se lasă uneori prinși de ideea socialistă, o fac numai în măsura în care o deformează, concepînd un simplu socialism distributiv (împărțirea pămînturilor etc.). Socialismul autentic s-a apărat întotdeauna de asemenea confuzii, iar Kautsky o declară formal (*La politique agraire*, p. 45): socialismul nu aduce o răsturnare juridică a proprietății, ci una a modului de producție. Iar noi vom adăuga: aducînd o răsturnare a modului de producție, socialismul vrea în cele din urmă o răsturnare a sensurilor de viață. De aceea, dacă în ceasul burgheziei țărănimea nu are importanță politică deosebită, căci nimeni nu-i contrazice sensurile ei de viață și toți o lasă să viețuiască timid, în minoratul ei, în ceasul cînd problemele socialismului încep să se pună, țărănimea se vede brusc scoasă la lumină și capătă o importanță politică pe care nu și-o dorea, dar care nu mai putea întîrzia mult, căci reprezintă examenul ei în fața istoriei noi.

O a doua afirmație a lui Kautsky, stranie la prima vedere și ea, vine să confirme, din perspectiva socialistă, acest lucru. El declară (în *Die Sozialisierung der Land-*



*wirtschaft*, p. 79) că în timp ce capitalismul, în secolul XIX, a transformat aproape exclusiv industria și transporturile, socialismul va veni să transforme în primul rînd, și într-o măsură mai mare, agricultura. — Mărturisirea aceasta este revelatoare. Ea vine să arate, în primul rînd, ceva penibil pentru socialism: faptul că în materie industrială nu poate aduce decît o simplă schimbare juridică. Aceea ce condamnă Kautsky însuși, anume înțelegerea socialismului drept o schimbare de mîină a proprietății și atîta tot, este acum admis de el, în ce privește industria. În fapt așa s-a și dovedit că este, iar muncitorul, după o primă perioadă de satisfacție de-a fi văzut lichidat pe patronul său, se trezește cu un alt patron înainte-i. Vreo schimbare a modului de producție capitalist nu vede, și de aceea autorul nostru recunoaște deschis că în planul industriei socialismul nu e adevărat socialism!\*

Dar va fi în agricultură, spune el, dînd în felul acesta un accent neașteptat lucrurilor. Aci nu se va petrece o simplă schimbare juridică, ci una a modului de producție. Că și în această privință schimbarea nu e inedită; că e vorba, cel puțin pentru socialiștii germani din perioada 1900–1920, de simpla promovare a mării exploatări, bine cunoscută cu marea proprietate (ceea ce face pe un Otto Bauer să ceară, în prima fază a socialismului, ca agricultura să fie pe mîina marilor arendași) — să trecem cu vederea. Să reținem doar că accentul

---

\* Kautsky, în *La politique agraire du parti socialiste*, p. 12, mai spune că țăraniile au putut foarte bine să lovească în proletari, cum s-a întîmplat în 1848, și se întreabă dacă nu o vor mai face și în viitor. El se consolează doar că pe atunci 3/4 din proprietatea totală a Germaniei era agrară, azi, în 1900, a rămas doar o treime. În Franța 45%, iar în Anglia 10%. (Notă adăugată în marginea textului de Noica — *n. ed.*)

principal al socialismului cade astfel, după un doctinar de talia lui Kautsky, asupra agriculturii, respectiv asupra modului de producție de aci, respectiv — după lichidarea marii proprietăți lesne de întreprins — asupra răfuiei cu țăranul. Concluzia e, oricum, impresionantă și nu tocmai favorabilă ideii socialiste. Oricât de neortodox socialist ar fi Kautsky, pe de altă parte, logica ideilor, ca și a lucrurilor, arată că așa stau, într-o largă măsură, lucrurile: ideea socialistă preluată de o minoritate energică și cu instincte politice necruțătoare, lichidează rapid cu așezările capitaliste, pulverizează valorile burgheze (vrednicia și capacitatea traduse în bani, simțul prevederii, agonisirea, transmiterea de bunuri, convingerea, perversă în fond, că omul e trecător dar bunul e durabil) și rămîne față în față doar cu țăranul, la treapta de jos, cu omul care încorporează valorile-scop, la treapta de sus. O ideologie care, în ultimă instanță, nu vrea o simplă schimbare juridică, nici doar o răsturnare a modului de producție, ci o schimbare și o răsturnare a sensurilor de viață, se lovește doar de cei care au efectiv, pe orice nivel ar fi, un sens autentic de viață. Va reuși să-i înfrîngă? Doar într-un fel, probabil: preluînd ce au aceștia mai bun, cu alte cuvinte, integrînd valorile-scop (în primul rînd valoarea libertății umane, cum încercam să arăt în *Fire și ființă*). Dar socialismul e încă departe de o asemenea orientare, iar, pe de altă parte, e puțin probabil ca practica valorilor-scop să privească mai mult decît minoritățile alese, ce vor putea fi astfel minoritățile conducătoare. Rămîne loc pentru o altă angajare, mai imediată, în viață și, în cadrul acestei angajări, pentru o lume superior țărănească.

Oricum ar fi, lumea aceasta țărănească este astăzi proiectată în actualitate. De unde la începutul paginilor acestora ne întrebam dacă ea mai poate avea vreuna, acum ajungem la încheierea, sugerată chiar de doctri-

narii socialiști, că o dată cu destinul țărănimii se joacă ceva din destinul omului de mîine. Dacă de 400 de ani țăranul nu mai e decît obiect al istoriei, azi iată-l în poziția de subiect al ei. — Cine poartă cu el ideea țărănească trebuie să poată mai mult decît atît, o spunem încă o dată. Dar de un lucru poate fi sigur, că nu e un întîrziat. În felul său, s-ar putea să fie un profet.

## I

Este în natura burgheziei să nu se înțeleagă pe sine ca fenomen istoric. Burghezia n-a fost înțeleasă și descrisă decît *din afara* ei, de către un cercetător ca Sombart sau Weber, care se ridică împotriva ei (ceea ce făcea pe Scheler să se întrebe: ce au cei mai buni dintre noi că se așază împotriva lumii lor?) sau de critica istorică marxistă, care nu califică și validează burghezia decît pentru a o așeza „la locul ei“, deci pentru a o combate încă mai bine. Prin natura ei, burghezia nu are organul istoriei. Cu ideologia ei raționalistă, atît de limpede desfășurată în secolul XVIII — o ideologie din care ea n-a ieșit și nu poate ieși fără a-și surpa poziția ei în lume — ea se așază la capătul procesului istoric, pe care vrea să-l fixeze, să-l oprească în loc, o dată cu propriul ei triumf. Desfășurarea istorică, după ea, ar fi avut drept țintă să ducă la echilibrul „natural“ și armonia „rațională“ pe care ea singură le asigură lumii. Concepția ei despre proprietatea individuală pe bază de merit (propriu sau ereditar), ideea ei de libertate ca un sistem în care lumea e lăsată în pace cît mai mult posibil („co-existență a libertăților“, spunea Kant într-un ceas de inspirație burgheză); convingerea că interesele, individualitățile, chiar pasiunile se armonizează firesc, în cadrul unei concurențe în care nu e de intervenit decît

---

\* Patru caiete, numerotate, poartă titlul *Burghezia*. (N. ed.)

pentru a o favoriza — acest ethos, să-i spunem democratic, al egalității și neutralității, totul venea să apară burgheziei drept o țintă în sfârșit atinsă prin triumful ei și cu neputință de părăsit de acum înainte, decât printr-o greu explicabilă îmbolnăvire a umanității. Și în fapt la aceasta se reduce înțelegerea „istorică” a burgheziei, cel puțin a celei autentice din Apus: la calificarea drept „bolnăvicioase” a fenomenelor ce o contrazic. După ea, umanitatea europeană a avut o criză în 1914, din care ar fi ieșit cu fața curată dacă nu venea fenomenul maladiv al lui 1917. Pe urmă au venit formele istorice bolnăvicioase ale totalitarismelor de dreapta, pentru ca spre mijlocul veacului să supraviețuiască, extinsă, malformația socialistă, împotriva căreia, după burghezie, trebuie încercat un proces de asanare, de însănătoșire, nicidecum o acțiune de integrare și îmbogățire istorică.

Prin urmare, lipsită fiind de simț istoric, burghezia nu a înțeles ce se întâmplă în lume și, în primul rînd, nu s-a înțeles pe sine. Au înțeles-o și explicat-o cei care îi văd depășirea necesară. Că ea, burghezia, avea ceva mai bun de făcut decât să reflecteze la propriul ei sens istoric; că anume avea de făcut treabă în gospodărirea lumii — e foarte adevărat; dar în felul acesta ea și-a superficializat isprava făcută și, poate, și-a scurtat zilele în sînul istoriei. Acum, cînd i se pune în discuție supremația în societatea modernă, burghezia e silită să se întrebe ce a vrut, ce a fost și ce mai poate fi ea; iar răspunsul la aceste întrebări trebuie să-l caute în cărțile scrise de cei ce o tăgăduiesc!

\*

Așa i se întâmplă și în România: cele două-trei încercări mai adînci care s-au dat asupra-i vin de la doctrinari care pornesc de altundeva și sfîrșesc altundeva decât în apele burgheziei. Zeletin se apleacă asupra bur-

gheziei cu o perspectivă pe care, oricît ar corecta-o el, nu o poți socoti decît marxistă, în sensul bun (liber, înțelegător, nepolitizat); iar cînd stă să descifreze viitorul societății europene, el admite, după o primă de încurajare pe care o dă burgheziei, că zilele acesteia sînt numărate. Te întrebi, chiar, ce fel de liberalism se poate face cu „neoliberalismul“, simplă soluție de trecere, afișat de Zeletin și cît are, în genere, de adoptat burghezia din elogiul circumstanțiat, bine localizat în timp, ce i se aduce. Un Madgearu, la rîndul său, nu se interesează de burghezie decît în funcție de lumea țărănească. Cît despre Manoilescu, este limpede că scrie *Rostul și destinul burgheziei românești* cu gîndul la cu totul altceva decît poate și vrea să înfăptuiască burghezia. — Cu toate acestea, cei trei autori, cel puțin primul și, pînă la un punct, ultimul, nu pot fi ocoliți cînd e vorba să reflectezi asupra burgheziei noastre, ba chiar sînt printre puținii care scriu despre ea; atît e de adevărat că burghezia noastră reflectă destinul burgheziei în genere.

Să revedem deci lucrările acestea despre burghezia noastră; să desprindem din ele deopotrivă ce s-a compromis și ce s-a validat, în lumina anilor, și să vedem apoi dacă mai e loc pentru un gînd propriu în legătură cu burghezia și în particular cu burghezia românească.

Cartea lui Zeletin despre burghezie rămîne, fără îndoială, una din puținele opere clasice ale gîndirii sociale românești, ba chiar ale gîndirii românești pure și simple. Deși spiritul în care e gîndită opera nu e defel „original“ — autorul însuși mărturisind că analizează evoluția societății noastre în spiritul „*socialismului științific*“, ceea ce e un fel de-a nu recunoaște deschis că e vorba de *materialismul dialectic* inițiat de Marx —, îndemînarea cu care folosește ideile, siguranța ce desfășoară în mînuirea materialului și ușurința cu care adoptă și aplică întregirea adusă de Hilferding

marxismului arată că Zeletin gîndește ca și în termeni proprii. Astăzi sîntem departe de-a mai crede că o aceeași perspectivă, fie ea și cea a socialismului științific, dă, aplicată asupra aceluiași material, un același rezultat. Cartea lui Zeletin e o carte de cultură în înțelesul plin al cuvîntului, una personală, în care cuprinderea întregului contează mai mult decît rezultatul desprins de întreg. În capacitatea aceasta de integrare stă rodnicia cîte unui gînd, iar dacă, în conținutul lui, gîndul lui Zeletin a fost statornic și de toți recunoscut drept marxist, în mișcarea lui gîndul este hegelian cu adevărat. Dar a spune despre un cercetător că prin marxism a regăsit ceva din inspirația hegeliană originală — lucru extrem de rar la marxiști, căci aceștia nu au de obicei decît o gîndire comandată și de împrumut — înseamnă a recunoaște că te afli în fața cuiva care gîndește viu, care gîndește pur și simplu, ceea ce contează mai mult decît identitatea schemelor și ideilor ce pune în joc.

Atît e de adevărat că Zeletin își gîndește în propriu gîndul, încît, acolo unde acesta își istovește rodnicia, autorul pierde siguranța și stăpînirea lucrurilor, oricît i-ar sta la dispoziție marxismul. Așa ni se pare că se întîmplă în capitolul IV, despre țărănesc, și V, despre cultură, ultimele două ale cărții sale. Dacă el ar fi gîndit cu adevărat ca un discipol marxist, ar fi spus lucruri mai categorice despre țărănime și cu siguranță mai coerente despre cultură, căci doctrina ce îmbrățișează el în linii mari are un cuvînt limpede de spus în aceste privințe. Dar Zeletin ni se pare că se pierde, în cele din urmă, iar dacă eșecul său e greu de consecințe după cîte ne putem da seama, nu e mai puțin o ilustrare, fie și negativă, a autenticității sale de gîndire. Merită deci să privim gîndul lui Zeletin despre burghezia noastră ca unul de primă instanță. Ceea ce — de la început fie spus — nu va fi cazul cu ceilalți doi cercetători amintiți.

Să începem totuși prin a recunoaște că Zeletin avea toată pregătirea și înzestrarea spre a scrie o carte bună, dar nu și pe cea de a face din gândul său un act politicește sau istoricește creator, cum ar fi vroit. El arată în „Prefață“ că, față de tăgăda sterilă ce s-a opus pînă în zilele sale (1925) burgheziei noastre, el înțelege să aducă justificarea și prin cercetări științifice. „Știință contra critică“ e lozinca sa, *creație* nu critică visează el să obțină, prin limpezirile ce aduce. Dar creație a ce? Consolidare a burgheziei deja existente — în cel mai bun caz. Colegii săi întru socialism științific vroiseră mai mult: știință ca trezire a conștiinței *revoluționare*! În genere, dacă vrea să fie mai mult decît act de cultură goală, simplu act de cunoaștere, „știința“ nu poate sluji decît ziua de mîine. Un Zeletin consecvent cu voința sa creatoare ar fi trebuit să scrie și să lupte pentru un mîine al burgheziei. Dar el nu vedea altă ieșire burgheziei decît cea socialistă, iar în *act* nu înțelegea să ajungă pînă acolo. E poate o timiditate, sau o inconsecvență — nu importă. Dar e un fapt că „științificul“ lui Zeletin n-a operat în societatea ce i-a urmat: dacă țara noastră ieșea din negativism și părea să ducă la creație (prin Leg.), nu avea s-o facă prin sociologie, fie chiar științifică.

Rămăși cu sensul de cultură și cunoaștere pe care ni-l oferă cartea lui Zeletin, putem acum întreprinde o trecere în revistă a ce ni se pare fecund sau provocator în fiecare din capitolele ei.

Definiția prin care se deschide lucrarea — burghezia drept „clasa socială care se ocupă cu valori de schimb, adică cu mărfuri“ — nu e de disprețuit, oricine i-ar fi inspirat-o lui Zeletin. Ea pare la început insuficientă și în jos (față de țărani, de pildă) și în sus (față de cei pe care Manoilescu îi va numi pseudo-burghezi); dar pînă la urmă ea încercuiește destul de bine lumea burgheză, chiar dacă autorul declară că această lume s-ar cuprinde



în principal din industriași, negustori și bancheri — ceea ce pare puțin, dată fiind lărgimea definiției. Ești ispitit să obiectezi: oare țăranul danez încetează să devină țăran, de vreme ce produce nespus mai mult pentru schimb decît pentru consumul propriu? sau intelectualul apusean, care-și vinde producția ca o marfă, este el un simplu burghez? Pînă la un punct însă trebuie să admiți că  *așa este*; și că deci burghezia cuprinde mult mai multe categorii decît pe industriași, negustori, bancheri. În definitiv burghezia ține de un fel de a pune în circulație bunuri și valori, iar oricine îl practică intră, direct ori indirect, în ordinea ei. Ne vom mulțumi deci cu definiția dată burgheziei, tocmai pentru că e cuprinzătoare. Cine va vroi să se ocupe de țăran va trebui să găsească pentru el altă definiție decît că „stă la țară“, sau pentru omul de cultură altă definiție decît că produce bunuri ideale în loc de bunuri materiale; căci dacă fac și ei valoare de schimb din rodul vieții lor, cad în lotul burgheziei, oriunde ar sta și orice ar face.

Cu această definiție Zeletin poate schița, în „Introducerea“ sa, o foarte clară și concentrată istorie a burgheziei europene, mai ales a celei din faza capitalistă. Cele trei momente — capital comercial (mercantilism), industrial (împletit cu liberalismul) și bancar (în cadrul imperialismului) — îl ajută să refacă, după socialism și Sombart, evoluția societății europene, dar mai ales îl ajută să facă o plină de originalitate aplicație asupra secolului XIX românesc. Poate că acesta va fi cel mai impresionant rezultat, pentru cititorul român, al operei sale: o înțelegere, bine reliefată, a trecutului nostru apropiat, un trecut în care n-am știut bine că 1829 a contat mai mult decît 1848, și că 1873 (convenția cu Austria), 1881 (Banca Națională), ori 1886 (începutul industrializării noastre) sînt date hotărîtoare. În lumina interpretării lui Zeletin și a noutății valorificărilor sale

(noutate ce merge la el pînă la a susține că nu Franța, ci Anglia ne-a modelat: că sîntem „un modest episod în expansiunea burgheziei engleze“, p. 64) sînt de înțeles unele aspecte nelămurite ale trecutului apropiat, așa cum personal abia acum am înțeles cum de sînt atîtea morminte de englezi în cimitirul din Sulina.

Simpla enunțare a celor trei faze capitaliste, făcută în „Introducere“, va pune însă într-o lumină curioasă burghezia română; restul lucrării nu va face decît să confirme această ciudățenie. Burghezia română apare ca sărind etapa industrială — grație căreia totuși burghezia s-a calificat cu-adevărat în lume —, iar liberalismul nostru eludează tocmai faza „liberalistă“. Autorul invocă aci pe Hilferding, pentru a lămuri că burgheziile întîrziate pot sări peste faza liberală.

Să nu discutăm aci teza lui Hilferding, ci aplicarea lui Zeletin. Dacă burghezia noastră e întîrziată, dacă adică ea sare tocmai peste ceea ce a caracterizat-o în istorie ca o clasă cu sens propriu, atunci ea nu are șanse să devină una clasică. Te întrebi, chiar, dacă nu cumva ea va putea fi lesne înlocuită în faza a treia (așa cum ni se pare că s-a și întîmplat — vom arăta mai jos), fază care, în definitiv, aparține cu siguranță capitalismului, dar nu revine la fel de necesar burgheziei. Vrem să spunem, cu alte cuvinte, că Zeletin ne pare a vorbi mai mult de destinul capitalismului decît al burgheziei române și că, în general, oricît ar ști el să vorbească de o fază anterioară, necapitalistă, a burgheziei, de la apariția capitalismului încoace îl acoperă prea mult pe acesta cu burghezia. În această privință Manoilescu va avea dreptate, credem, să deosebească limpede între una și alta. În speță, dacă — după exemplul lui Hilferding, reluat de Zeletin — America și Germania au trecut direct de la faza I la a III-a, ne este azi limpede că în „lumea nouă“ faza a III-a a capitalismului este și una a burghe-

ziei, în timp ce în Germania *nu* a fost și a ei. Astăzi s-ar putea adăuga: și Rusia a sărit direct de la faza I la a III-a (cu socialismul ei planificator și în fond imperialist „bancar“, față de industrie); numai că aci e și mai limpede decît în cazul Germaniei că faza cea nouă poate din plin fi calificată drept „capitalistă“, fără ca nimeni, oricît de iubitor de paradoxe ar fi, să poată spune că e vorba de o fază burgheză. Nu era deci mai „științific“ și în cazul României să ni se vorbească de destinul capitalismului, mai degrabă decît de cel al burgheziei?

Cu această precizare, acceptăm primele trei capitole ale cărții lui Zeletin drept una din cele mai pătrunzătoare încercări asupra fenomenului românesc, una care să *oblige* și să apară atît de evidentă încît un Madgearu ori Manoilescu mai tîrziu să o accepte, în fond, întocmai ca schemă. Nu merită să stăruim asupra unei inconsecvențe, doar exterioare și de expresie, a lui Zeletin, care ne spune o dată că România e azi în faza mercantilistă abia (în care erau statele europene prin secolele XVI și XVII; v. p. 19), pentru a ne da de înțeles, în restul operei, că am și galopat prin, ori peste, faza a II-a, spre a III-a. Este limpede, dincolo de datele exact determinate, că faza mercantilistă la noi este și era chiar pe vremea lui Zeletin consumată în principiu, așa încît nu-i rămînea decît să-și îndrepte privirea spre a II-a, respectiv a III-a. Dacă am avea ceva de obiectat primelor trei capitole ar fi tocmai, în prelungirea precizării de mai sus (că este vorba mai mult de capitalism decît de burghezie), interesul exclusiv ce se acordă burgheziei, ca acoperindu-se în momentul capitalist la noi, în așa fel încît alte clase sociale vor fi lichidate sumar de autor. Dar despre așa ceva vom spune mai multe îndată, în legătură cu capitolul IV.

Pînă atunci, să relevăm cît de mult are organul „generalului“ autorul nostru și, în fond, ce bine face să integreze aventura burgheză capitalistă a României în tiparele celei obișnuite. Era astfel bine să se amintească românilor că începutul mercantilist îl fac peste tot (nu numai la noi, ca și cum am fi niște netrebnci) străinii, după cum era bine să se spună „științific“ străinilor încetățeniți aci (inclusiv lui Blank, în editura căruia apărea cartea lui Zeletin) că reacția contra lor și tendința de naționalizare a capitalurilor sînt, într-o a doua fază, universale. Era util de reamintit, pe urmele cîtorva istorici de-ai noștri, că principatele noastre au fost două pentru că două erau căile de comerț fluviale (ceea ce arată în chip izbitor că principatele nu pot fi centrate decît de Ardeal; că în Ardeal e inima și ar fi trebuit să fie capitala românismului); de asemenea, că începutul nostru de înflorire (ceea ce patrioții numesc „România voevodală“), pînă pe la 1500, este datorat într-o largă măsură comerțului cu orașele italiene, deci începuturilor mercantilismului european, comerț încetat apoi din cauza deschiderii altor rute comerciale; că apoi, cînd am reluat legăturile cu Vestul, englezii se gîndeau să construiască un Canal Dunăre-Marea Neagră, exact pe urmele vechiului braț al Istrului, dar au renunțat apoi, fiind mai ieftină o cale ferată — ceea ce dovedește că peste tot și în toate timpurile lucrările în stil mare sînt posibile, cu condiția să existe interesul pentru ele; în sfîrșit, că luptele noastre politice nu sînt un ecou imitativ al Apusului, dar nu sînt nici o expresie originală, ci peste tot în rest a avut loc o împărțire în conservatori și liberali, așa cum se întîmpla la noi. Și desigur tot perspectiva generală îl face pe Zeletin să spună despre revoluția de la 1848 că și-a aliat pe drept țărănimea, căci „nici o revoluție nu e încununată de succes dacă nu se bucură de sprijinul țărănimii“ (p. 60);

dar adaugă: țărănimii îi trebuie „avangarda muncitorească“ — arătînd astfel că perspectiva sa este autentic marxistă.

Căci într-adevăr, dacă perspectiva sa „științifică“ nu ar fi cea a materialismului istoric, atunci prin ce filozofie s-ar justifica ea? E simplist să spui: aceleași cauze produc aceleași efecte, deci în România trebuiau să se producă aceleași procese ca aiurea. Fiind vorba de viața societății, ar trebui atunci să presupui și că natura umană e aceeași peste tot, deci la solicitări asemănătoare vor fi reacții asemănătoare. Marxismul însă nu se pierde într-o asemenea presupunere filozofică indirectă (a unei esențe umane imuabile), ci face din viața societății reflexul proceselor materiale, deci filozofează direct — bine sau prost, dar sigur. Cu Zeletin vei pluti de la început într-o nesiguranță fundamentală, pe care ți-o deșteaptă tocmai pretenția lui de a da ceva „științific“. Dacă nu doar descrie evoluția societății românești, ci o și explică, atunci înseamnă că are principii explicative. Care?

Toate acestea nu scad seducția teoretizărilor sale și a angajării lor în materialul românesc. Dar tocmai pentru că el este, poate, „întîiul mare spirit rectilin“ de aci, cum spunea Nae Ionescu, îi ceri mai mult și regreti că nu-ți dă mai mult.

Dacă perspectiva „generalului“ proiectată peste fenomenul românesc este atît de instructivă și nemulțumește doar în măsura în care nu e adîncită pînă la o viziune filozofică proprie — nu e mai puțin adevărat că ea e atît de dominantă în spiritul lui Zeletin încît îl împiedică să vadă trăsăturile proprii ale societății sau măcar ale burgheziei românești. Nu intuiții istorice asupra neamului românesc vor fi de găsît în opera sa. Cîte o observație izolată, ca de pildă cea despre „vitalitatea“ poporului român (p. 102), care a știut să înfrunte

cu succes dezorganizarea inițială pe care o aduce trecerea spre capitalism, în timp ce Turcia modernă, de pildă, n-a știut s-o facă, ține și ea mai mult de constatări generale decît de adîncirea în particularul românesc. Zeletin cucerește prin puterea sa de-a generaliza; dar — vom cuteza să spunem — pentru că nu are decît o filozofare, nu și o filozofie proprie, el stinge, cu teoretizările sale, puterea sa de a intui. Alături de cartea sa de teoretizări asupra fenomenului românesc și a civilizației burgheze în general, este loc pentru o carte de intuiții. Pînă la un punct, cartea lui Cioran, *Schimbarea la față*, a venit să răspundă acestei nevoi și să arate că există și sensuri proprii, care se cer intuite, în civilizația europeană (respectiv românească), nu doar sensuri generale, ce se mulțumesc a fi teoretizate. — Dar să fim recunoscători lui Zeletin pentru ce ne-a dat; și să căutăm limite — dacă sînt — înăuntrul cărții lui, iar nu în afara ei.

Aceste limite înăuntrul cărții lui ne apar cu oarecare claritate în capitolul IV și mai ales în capitolul V.

Încă din capitolul III, perspectiva generalizatoare, care-i reușise atît de bine autorului în a desfășura începuturile societății moderne românești, se arăta nerăbdătoare să învăluie *întreaga* noastră viață socială. O anumită precipitare în a trage concluzii dintr-o demonstrație reușită făcea pe Zeletin să pustiască la un moment dat totul în jurul său. Astfel, într-o notă de la pag. 59 scrie: „Marii proprietari au dispărut, industriașii dispar (ca devenind simpli agenți ai băncilor — *nota C.N.*), proletariatul nu e încă o clasă la noi, iar țărănimea n-a fost niciodată o clasă.” Rămîne, după el, oligarhia bancară, în curs de închegare, iar politicește,

de vreme ce „partidele reprezintă clase în ruină ori în formație“ (p. 163), rămîne ca un un rol de seamă să revină monarhului. În chip mai concret, autorul ne va spune că, după 1918, rămîn doar liberalii și militarismul. Partidul țărănesc, despre care unii afirmă că ar fi preluat rolul conservatorismului, nu poate avea suport în țărănime, ni se spune, căci aceasta e „inexistentă în mișcările politice“.

Să încercăm totuși să vedem ceva, în pustiu pe care-l fac aci teoretizările lui Zeletin. Că marii proprietari au dispărut, este incontestabil; dar că și industriașii dispar (în 1925), ca o lume independentă, iată ceva discutabil. În orice caz, chiar dacă așa era, industriașii nu alcătuiau ei singuri clasa burgheză, și este straniu că într-o carte despre „burghezie“ nu se menționează, într-un pasaj privitor la clasele sociale, cum stau lucrurile cu clasa burgheză în întregul ei. Marea burghezie se reduce oare la oligarhia bancară, de acum înainte, ori la „agenți“ de-ai ei? Mica burghezie urma ea să nu mai joace nici un rol politic deosebit? De pe acum simți că în acel „proletariatul nu e încă o clasă la noi“ stă, pentru Zeletin, cheia lucrurilor. Cît despre țărani, ei sînt, pentru autor, materie moartă.

Te întrebi: de ce să nu li se acorde țăranilor dreptul de-a fi o clasă, fie și una prin simplă inerție? Faptul că ei fac din 10 în 10 ani răscoale, pînă la 1916, nu-i pare autorului de-ajuns să-i califice drept clasă (deși toți sociologii vorbesc de războaiele țărănești din alte părți, cele din Germania de pildă, ca fiind de clasă). Dar oare faptul că un rege a trebuit să coboare în tranșee pentru a le făgădui pămînt, nu e semnul că sînt și ei o clasă? Faptul că au votat statornic pentru un partid „țărănesc“, fie și demagogic — cum s-a pretins — intitulat așa, nu-i califică drept clasă? Dar întrebe astăzi oricine pe un socialist dacă țărănimea nu e o clasă! Ea este

într-atît de mult o clasă, și are în așa măsură conștiința — cel puțin negativă, în cazul cel rău — că este o clasă („talpă”), încît sîntem ispitiți s-o considerăm „clasa” prin excelență, în sensul că ea presupune permanent o societate structurată după clase. Clasa burgheză vrea implicit să se termine cu clasele; clasa proletariană o vrea explicit, militînd chiar pentru o „societate fără clase”, deci socotind că ea e mai mult decît „o clasă”, sau „clasa”, că desfășoară o dată cu ea umanul însuși. Țărănimea însă, o știm bine, nu vrea așa ceva. Iar cel care o privește drept ceea ce este, o clasă, o va trata altfel de cum face Zeletin în capitolul IV al lucrării sale.

Este, hotărît, ceva parțial în cartea lui Zeletin; un fel de-a absorbi în destinul burgheziei tot ce este problematică socială românească. Exact pe dos făcea Gherea, care, în *Neoiobăgia* sa, vedea și el totul parțial, dar prin prisma agrară. Oricît ar scrie Gherea la începutul veacului XX abia, ți se pare azi surprinzător să-l vezi, socialist încercat cum este, că opune în cartea sa numai țăărănimea și boierimea, fără să vadă că atît o clasă cît și alta erau scoase din echilibrul lor prin procesul de ridicare a burgheziei. Iată un socialist, îți spui, care, angajat fiind în problema țărănească, pierde înțelesul a ceea ce tocmai putea sluji cauza socialistă, înțelesul ridicării burgheziei. Zeletin se va dovedi mai bun socialist decît el (cu plusul pe care i-l dă perspectiva timpului, firește) și-l înțelege perfect cînd spune că, în conflictul dintre boieri și țărani, singurul pe care-l vedea Gherea, cîștigau burghezii (p. 178). Dar la fel i s-ar putea obiecta lui că vede perfect ce se întîmplă burgheziei, nu însă și ce se întîmplă alături de ea, prin ea încă, firește. Poate fi perfect adevărat că ridicarea burgheziei aduce întotdeauna emanciparea, dar și mizeria pentru țărani (p. 185); că neoiobăgia nu e ceva specific românesc, ci peste tot țăranii „eliberați” n-au încă



disciplina muncii (p. 198), ceea ce face ca acolo unde nu se trece la capitalism *industrial*, care să absoarbă și disciplineze țăranimea liberă, aceasta să recadă într-o silnicie; așa cum nu e lipsită de sugestivitate concluzia lui Zeletin din acest capitol IV despre țăranime, cum că aci, unde nu apare industria, se întâmplă ca în Grecia veche, Roma, Bizanț, Spania și Turcia — unde capitalismul mercantil a venit să dezechilibreze lucrurile, dar un altul n-a venit să le dea un echilibru cu adevărat modern. Toate acestea erau necesare de spus într-o lume politică unde pînă și un socialist ca Gherea crede că păcatul e de regim agrar (neoiobag) și că deci remediul poate fi înăuntrul agrarianismului. Dar despre țăranime însăși nu e de spus nimic? pentru ea nu e de făcut nimic?

Zeletin arată, cu o răceală științifică pe care nu i-o poți condamna, că prefacerile „*clasei țărănești*” (în titlul capitolului IV spune despre țăranime că e „clasă”, ceea ce nu admisesese mai înainte) urmează *de la sine*, o dată ce s-a intrat în era burgheză. Nu trebuie nici să te înduioșezi, nici să te revolți și cu atît mai puțin să cauți remedii altundeva decît înăuntrul capitalismului conducător, singurul care mișcă mai departe societatea, inclusiv țăranimea ei inertă. Dar pînă la urmă ce se întâmplă cu aceasta? E sortită resorbirii în altă clasă (cea proletară), cum spune marxismul la început? Asistă neputincioasă la „concentrarea” proprietății agricole? Sau — după ce socialismul s-a convins istoricește că această concentrare automată nu se produce, cu toată dezvoltarea tehnică a civilizației noastre — trebuie pregătită socialist pentru supunerea la o concentrare viitoare? Zeletin nu merge atît de departe și nu poate fi atît de categoric, căci, gîndind într-o perspectivă socialistă, rămîne totuși la etapa burgheză, ba vrea chiar consolidarea acestei etape (la un moment dat va spune,

în *Neoliberalismul*, că faza a III-a a capitalismului poate face inutilă revoluția proletară!) și personal aderă la formații politice pro-burgheze. Așa fiind, ni se pare că el avea datoria să vadă ce se întâmplă *înăuntrul* lumii burgheze cu țărănimea, care supraviețuiește, care păstrează din plin o funcție economică și care, în definitiv, are și ea drept la viață. Că industrializarea — pur liberalistă ori de tip bancar — aduce și „de la sine“ un plus de prosperitate pentru țărănime, este firește adevărat în timp, deși în prima fază, fiind vorba de o industrializare îndărătul barierelor vamale, țărănimea plătește scump marfa proastă indigenă (ceea ce va face una din principalele teme de agitație „țăranistă“). Dar asta nu e totul. Dacă țărănimea subsistă — și nu poate să nu subsiste, într-un imperialism financiar ce se preocupă doar de dominarea sectorului industrial, nu și a celui agrar — atunci alcătuirea ei, tipul ei de proprietate (mică ori mijlocie?), tipul ei de agricultură (extensivă ori intensivă?), impunerea ei, finanțarea ei, valorificarea produselor ei, ca și rolul ei politic, toate, pare-se, cer a fi gândite.

În fapt, ceea ce n-a făcut Zeletin cu acest capitol IV al cărții sale au făcut împrejurările. Perioada ce a urmat lui 1925 și pînă la 1940 i-a dat dreptate, în sensul că burghezia română a intensificat, cu sau fără capital străin, procesul de industrializare; ba chiar, într-o privință, părea să adopte un industrialism de tip bancar, — după cîte își poate da seama un laic în materie. Dar paralel cu acest proces, perfect prevăzut și dorit de Zeletin, s-a produs o afirmare a ideii țărănești, afirmare ce nu s-a concretizat în realizări, dar care — iar aceasta e semnificativ — nici nu s-a stins în urma eșecurilor. (Din contra: țărănismul a apărut ca progresist și liberalismul reacționar.) O *problemă* țărănească, o obligație de-a gândi așezarea și funcția țărănimii noastre, sau

măcar obligația acesteia de-a se gândi pe sine, aveau să stăruiască, oricît ne-am fi industrializat; iar pînă la urmă — lucru pe care Zeletin, cu generalitățile sale științifice, nu-l putea prevedea — existența țărănimii s-a acoperit, în fața împrejurărilor istorice nou ivite, cu însăși ființa națiunii. Așa-numitul „imperialism financiar“ al lui Zeletin a putut foarte bine sluji o cauză ori alta, un război ori altul, iar pînă la urmă a *putut fi preluat de alții*, care să-l practice viguros, firește mai păgubit pentru noi, dar cu siguranță mai spectacular decît l-am fi practicat noi înșine. Cu alte cuvinte, burghezia română (despre care Zeletin spunea că e totul la noi; p. 251), în pragul fazei de-a III-a a putut fi implantată!, nu doar dislocată, dar perfect înlocuită în funcția ei economică. Pe cînd țărănimea a rămas să încorporeze singură ființa națiunii — alături de burghezie în funcția ei *culturală*; căci din fericire ea avea una.

Și iată atunci ciudățenia, aș zice aproape drama cărții lui Zeletin, în istoria recentă a culturii noastre. Cartea sa e adevărată; e profund și cuceritor adevărată, în silogismul pe care-l plimbă peste un veac — veacul — de istorie românească. Dar la fel de adevărat, ba într-un sens mai adînc adevărat, mai adevărat de istorie, s-a dovedit a fi ce nesocotește Zeletin: țărănimea, ca și ce repudiază el: cultura noastră, bună ori rea, adică în sens larg valorile, sensurile, „rezistențele“ noastre, în ordinea spiritului, față de ideologia burgheză din Apus. Zeletin ar fi vroit s-o adoptăm sau recreăm pe aceasta, spre a ne pune „în armonie“ cu propria noastră angajare materială în capitalismul burghez; dar noi n-am făcut-o și, dacă — mult, puțin — avem azi ceva de spus altora (cazul V. Gheorghiu) sau avem să supraviețuim prin alții (la care ne-am dus noi sau care au venit ei peste noi), o facem în numele valorilor pe care burghezia noastră le-a gândit ca nefiind burgheză. Zeletin ar mai

fi vroit să ne întoarcem privirile de la țărănime, făcînd doar indirect totul pentru ea; dar țărănimea, despre care ni se spunea că e secundară în ființa societății noastre, a rămas acum să-i poarte singură destinul, aci înăuntru, și să poarte, o dată cu destinul ei, pînă și destinul cărții lui Zeletin și șansa ei de-a avea unul! Din ființa comunității acesteia, asupra căreia Zeletin s-a aplecat cu atîta interes și pătrundere, au rămas: în colțul ei de lume, țărănimea și, undeva, peste mări și țări, două sau trei sensuri românești. Capitolele IV și V ale cărții sale, nesocotind țărănescul și cultura, se întorc astfel împotriva cărții înseși.

Ne rămîn puține de spus aci despre ideile lui Zeletin privitoare la cultura română și la cultură în general. Nu pentru că lucrul ar fi lipsit de însemnătate, după tot ce precedă. Dimpotrivă: în ideea de cultură și într-o bună angajare culturală ni se pare că rezidă totul, iar pentru că Zeletin se angajează doar pe jumătate în idee socotim noi că eșuează el, ca putere de profeție, ba chiar ca simplă desfășurare constructivă a gîndului în sînul cărții. Dacă vom stărui mai puțin aci, e pentru că tot ce facem și tot ce vedem făcîndu-se culturalicește în jurul nostru vine să-l dezmință pe Zeletin, cu îndemnurile sale din capitolul V. Ba el singur, chiar, se dezmințe și tocmai de aceea este fecund: nu are nici el o ideologie burgheză.

Acuzația pe care o aduce el culturii noastre — cum că ar fi reacționară și ar face ca „spiritul“ românesc să apere o cauză pierdută, practicînd în numele ei un criticism steril — este doar pe jumătate adevărată și în orice caz se întoarce împotriva lui. Căci în ce constă îndemnul lui Zeletin de-a ne făuri „un suflet burghez“ dacă nu în a ne întoarce la valorile secolului XVIII, secolul teoretizării burgheze? Dacă trebuie nu doar acțiune, ci

și o „ideologie“ burgheză (p. 254), una care să ne dea încredere în ce sîntem ca stat capitalist burghez, atunci unde s-o căutăm? Din fericire pentru el, Zeletin își caută altundeva ideologia, iar dacă înțelege burghezia, și încă „științific“, e pentru că se așază, cum spuneam, *în afara ei*. Ceea ce cere el socialismului român — după ce acuzase pe Gherea că face și el o critică de tip reacționar burgheziei noastre —, anume să *sustină* burghezia, în loc s-o combată, este ce face el singur. Nu mai știi bine dacă faza a III-a a burgheziei (în realitate a capitalismului) este, pentru el, sortită să *ducă* la revoluția proletariatului sau, dimpotrivă, să o eludeze. Dar în orice caz el vede *istoric* burghezia, și acesta e esențialul. Nu o vede supra-istoric, ca expresie a rațiunii și a ordinii „naturale“, în sfîrșit obținute, cum se închipuie ea singură.

Aci vine să se înscrie afirmația cea mai stranie a cărții, o afirmație care, luată în implicațiile ei, e sortită să surpe tot ce a edificat cu atîta pătrundere autorul. Zeletin arată la începutul capitolului V (p. 219) că adversarii burgheziei pun înainte ideea *evoluției istorice*, spiritul istoric deci; iar mai jos va arăta că toată critica ce se va aduce și la noi burgheziei va fi întreprinsă în numele „continuității istorice“ și a „evoluției organice“. Te-ai aștepta ca el să combată această ideologie sau măcar — dacă el nu aderă la burghezie decît indirect — să ceară ca alții, pe care îi îndeamnă să facă în adîncime experiența burgheză, să combată o ideologie ce stă în calea armoniei lor cu ei înșiși. Dar ce dă aci de înțeles autorul? Nu doar că el însuși ține de istorism și că numai așa poate înțelege fenomenul burghez; dar că perspectiva evoluției istorice constituie singura „bază *sănătoasă*“ (p. 220) pe care o pot adopta cei de azi. Așadar faci știință, îți înțelegi timpul, ești progresist, cu

ideologia reacțiunii! Luptă contra reacțiunii, dar îi acorzi că gîndește bine.

În fapt așa e: a gîndi bine înseamnă, pentru omul modern, a nu gîndi raționalist (în numele unei rațiuni imuabile), ca burghezia, ci istorist. Numai că istorismul poate lua forme diferite, sau — și aci e vina lui Zeletin — denumeste laolaltă lucruri diferite: și spiritul istoric obișnuit al așa-numitei „școli germane”; și evoluționismul, care însă e mai mult mecanicist decît cu-adevărat istorist, deci a putut fi practicat din plin de ideologii burghezi (cei englezi de pildă, în secolul XIX); și organicismul — culturile și națiunile privite ca „organisme”, în care întregul precedă, într-un sens, și domină în orice caz partea — pe care l-au practicat filozofia culturii, mai întîi, iar apoi naționalismele; și perspectiva dialectică, cea pe care o practică Zeletin însuși. Dialectica de altfel, pe linia, dar nu ca urmașii lui Hegel, este cea mai interesantă și fecundă, căci spulberă opoziția pe care o face Zeletin — *sau* rațiune (deci ideologie burgheză) *sau* istorie — și arată că rațiunea se desfășoară *ca* istorie. Tot capitolul V al lui Zeletin se întemeiază pe această opoziție, cînd autorul însuși în *ce face* arată că opoziția nu există, la un anumit nivel de gîndire. Evident, opoziția a existat, la un nivel mai coborît; dar atunci nu ideologii burghezi, susținînd noțiunea, au avut dreptate, ci tocmai cei pe care Zeletin îi combate. Nu ideologii burghezi au creat un „suflet” cu-adevărat pe măsura omului de azi, ci „istoriștii”, chiar dacă uneori aceștia au dat un accent supărător de reacționar gîndului lor. Iar astăzi în cultură nimeni, de la un anumit nivel în sus, nu mai opune rațiunea istoriei, ci lupta ideologică ultimă este înăuntrul istorismului însuși, anume între un istorism închis (culturi închise, noțiuni închise) și unul deschis. Iar *amîndouă* istorismele implică în ele rațiunea; primul însă tocmai

sub o formă închisă, ca ființă (așa cum o arată pînă și pe plan economic Spengler, cu economia înăuntrul ființei *unei* culturi, sau Manoilescu, cu raționalitatea limitată la întreguri), în timp ce al doilea istorism tinde să afirme o noțiune deschisă, una care să-și reobțină libertatea.

Dar, încă o dată, așa ceva nu e de discutat aci. Așa ceva facem cu toții, sau *se* face, în măsura în care actul de cultură e viu. Așa ceva a făcut însuși Zeletin, dezmințindu-se. De aceea capitolul final al cărții sale e atît de straniu, de nedrept — și în fond neadîncit, în măsura în care autorul însuși nu se adîncise în gîndul propriu. El, care declară (p. 248) că știința nu are rostul de a ucide realitatea (cum vor reacționarii), ci de-a o înțelege, el nu înțelege țărănescul, de pildă, așa cum, încă mai grav, nu înțelege cultura timpului său. Iar cînd cere „înțelegere“ pentru burghezie și consimțire la aventura ei din faza a III-a, el nu știe că a înțelege (istoric) burghezia înseamnă să și termini cu ea. Dar dacă nu ne-o spune el, toată cartea sa vine să ne-o spună. E și acesta un destin pentru „întîiul mare spirit rectilin“ al culturii românești.

## II

În sînul dezvoltării istorice a burgheziei, patru momente politice vin să se afirme, ca tot atîtea expresii necesare ale clasei acesteia: liberalismul, naționalismul, imperialismul și — la capătul dezvoltării burgheze — socialismul. Lăsăm aci necomentat de ce sînt patru și de ce acestea patru. Poate vom găsi o noimă, poate nu. Poate că explicația va reieși, cum vor unii, din urmărirea etapelor capitalismului, poate că va reieși din cercetarea mai adîncă a naturii burgheziei; căci încă nu știm limpede

dacă burghezia triumfătoare e un efect al capitalismului, sau acesta e un efect al burgheziei triumfătoare, ba nici măcar dacă problema are sens să fie pusă așa, causal. Ceea ce înțelegem să relevăm acum este că aceste patru momente politice apar înaintea oricui, astăzi, ca adevărate *stări de fapt* pe care deci el e silit să le înregistreze, chiar dacă refuză să le explice și „deducă“, din dezvoltarea capitalismului, a burgheziei sau a cine știe cărei evoluții istorice. Mai mult încă, aceste patru momente par să aibă relații necesare între ele, relații manifestate tot ca stări de fapt: nu numai că ele indică o anumită succesiune, dar vin să se și întovărășească două câte două, liberalismul cu naționalismul (în lupta pentru independența națională, apoi în lupta burgheziei naționale contra celei străine, în fine în naționalismul „constructiv“), naționalismul cu imperialismul (în naționalismele de tip revoluționar, în particular cele ce duc la „economia de spații mari“), imperialismul cu socialismul (în experiența rusă de astăzi). În sfârșit, o asemenea împletire a celor patru momente două câte două a avut loc și pe sărite, nu numai succesiv, naționalismul putându-se împleti la un moment dat cu socialismul, liberalismul fiind lesne de împletit cu imperialismul (cazul Angliei, poate al Statelor Unite de astăzi) și — ultima combinație posibilă — socialismul intrând în compunere cu liberalismul, cum se poate vedea în cazul socialismelor nordice din zilele noastre și, teoretic, în cazul lui Zeletin, în marginea căruia facem reflexiunile de mai sus.

În fond, cele patru momente ne-au apărut limpede tocmai în marginea lecturilor ce întreprindem despre burghezie. Fără să vrem am considerat burghezia sub unghiul *liberalismului*, socializant (Zeletin) ori nu (Rougier, Röpke); sub cel al *naționalismului*, revoluționar (Manoilescu) sau constructiv, cu respectul realităților



locale (Madgearu); în sfîrșit, sub unghiul *imperialismului* (un Hilferding). Perspectiva socialistă, a patra, nu ne mai e necesară pentru studiul burgheziei întreprins aci; căci pe de o parte ea vine să însoțească fiecare din celelalte trei momente indicate, pe de altă parte știm astăzi prea bine cum arată burghezia din această ultimă perspectivă. Dimpotrivă, ne va interesa pînă la urmă — după ce vom sfîrși prezentarea fenomenului burghez din perspectivele în care s-a scris asupra-i — analiza acestor perspective ele însele, ca expresii ale sufletului burghez. Deocamdată, cu acest început de ordine pe care-l punem, sau mai degrabă îl găsim în lucruri, să continuăm a vedea cum arată fenomenul burghez, succesiv, din fiecare din aceste perspective, spre a încerca abia apoi o înfățișare globală a lor.

Sîntem încă la perspectiva liberalistă, în versiunea lui Zeletin; respectiv, la perspectiva neoliberalistă. În general, liberalism, naționalism, imperialism, socialism sînt, după cum am și arătat, concepte încărcate cu cel puțin două sensuri de fiecare dată. Cu atît mai echivoce vor fi ele cînd vor fi reluate cu un „neo” înaintea lor. Zeletin, ce are și vrea să aibă atît de mult spirit științific, nu șovăie totuși să își intituleze *Neoliberalismul* o a doua carte a sa în jurul fenomenului burghez, fără a vedea echivocul la care poate da naștere cu titlul său. Poate că, în ceasul cînd scria el, nu se ivise încă riscul a două neoliberalisme; era destul să spui că faci neoliberalism ca să arăți că ești *în* și totuși ești *dincolo* de liberalism. Mai tîrziu însă avea să apară un neoliberalism de factură mai ortodox liberală decît al lui Zeletin, și de aceea e interesant, tocmai pentru a-l înțelege mai bine pe acesta, să se confrunte cele două neoliberalisme.

Neoliberalismul mai recent, și care bineînțeles nu ține seamă de cartea sau ideile autorului român, a fost și poate este încă expresia unui cerc, definit pentru noi prin

Rougier și Röpke. Găsim la aceștia punctul de vedere tipic burghez în cele ale gândirii: recursul la „natural“ și „sănătos“, cu contrapartea lui, decretarea drept „maladiv“ a tot ce nu se potrivește construcției respective. Nu fără naivitate Rougier scrie (*Les mystiques...*, p. 59): economia liberală, concurențială, e starea de sănătate a economicului; celelalte — izvorâte mai ales prin intervenționismul uman — reprezintă stări patologice, care necesită să fie studiate cu acest titlu. Dacă e de corectat ceva în liberalismul clasic, după el, e doar intervenționismul excesiv; trebuie intervenit în definitiv, dar doar cât e necesar pentru a restabili echilibrul și automatismul concurențial, care e cel natural. Röpke, la fel, pleacă de la formele patologice (trust etc. în capitalism, intervenționism direct în totalitarisme), explică maladia prin în-masare, condamnă „colosalul“, recomandă „însănătoșire“ prin concurență, cere întoarcerea la forme naturale de viață și producție, ca și deproletarizarea și descentralizarea industriei, într-un cuvânt sugerează o „a treia cale“, între liberalism clasic și colectivism, care să păstreze esențialul liberalismului, fără excesele capitaliste, monopoluri, societăți pe acțiuni, fabricație în masă.

Iată deci cum vede liberalismul de factură burgheză înnoirea sa. Că unul din reprezentanții lui, Rougier, crede că se poate limita intervenționismul uman, ba chiar doza exact cât trebuie pentru a reînsufleți automatismul concurenței; că Röpke socotește posibil să se revină de la în-masare și, mai ales, de la ceea ce alții vor numi faza imperialistă a capitalismului — e iluzia pe care și unul și altul au libertatea s-o cultive încă. Dar că fenomenele acestea sînt prin ele însele (sau doar prin unele forme accidentale) maladive, iată ceva care ar atîrna greu la pasivul acestor doctrinari, dacă n-ar sta la pasivul spiritului burghez în general.

Zeletin ia o altă cale cu *Neoliberalismul* său. Nu numai că nu vede nimic maladiv în faza imperialistă a capitalismului și înțelege totul sub specia „științificului“, dar este dispus să cadă în excesul opus, de a considera normale și pînă la urmă valabile *toate* fenomenele pe care le întâlnește ca însoțind dezvoltarea burgheziei: jaful, imoralismul, exploatarea de orice tip, imitația, înstrăinarea. Sub semnul acestui „realism“ stau studiile cărții sale, un realism ce place oamenilor de carte, dar care, tocmai pentru că e prea crud, repugnă omului vieții. Căci paradoxul este că omul vieții are nevoie de idealuri, pe cînd omul de carte e însetat după realități. Astfel încă o dată Zeletin se va dovedi mai degrabă cărturar decît practician, iar și în felul acesta neoliberalismul său se depărtează de celălalt, pornit să dea soluții practice și izvorît dintr-o mentalitate burgheză, în fond simplificatoare și practică.

Studiile cărții lui Zeletin nu adaugă multe trăsături noi la chipul burgheziei, conturat încă din prima carte. Aceeași acoperire între capitalism și burghezie vine să definească primul studiu, „Origina și formația burgheziei române“. Sub convingerea că noul liberalism „organizează, nu e pasiv“, dezvoltarea burgheziei române e prezentată ca refăcînd etapele burgheziei occidentale și tinde acum, simplificînd etapa a II-a „liberalist industrială“, să intre în cea imperialist (adică, la el, bancar) industrială. Nimic nu e imitație, totul e normal, ca fiind analog cu ce s-a întîmplat în Occident. — La aceste idei bine cunoscute din *Burghezia*, Zeletin nu adaugă decît una sau două observații de amănunt, interesante pentru a vădi cît de indiferent îl face poziția sa „științifică“ la orice specific. Nu numai că lumea românească seamănă cu toate celelalte lumi, dar și invers, acestea au fost cîndva exact ca lumea românească. Sufletul nostru indolent și contemplativ nu e ceva specific

românesc ori răsăritean („rumânesc“, cum va zice Nae Ionescu); l-au avut și englezii prin secolul XV, notează Zeletin (p. 21). Țărănismul nostru de azi, pe de altă parte, nu are o angajare durabilă, după el: e un fenomen caracteristic doar pentru faza primitivă a capitalismului; în secolul XVIII, țărăniștii se numeau fiziocrați (p. 28). Sîntem dinainte știuți pînă și în prăpastia ce există la noi între sufletul rămas medieval și societatea noastră reală; căci și în Apus s-a întîmplat așa ceva. — Te întreb, așa, în treacăt: ce îl mai putea interesa pe Zeletin în acțiunea politică? Și în general: nu devine astfel omul politic un profesionist al lumii burgheze utilizabil oriunde? E ceea ce vedem bine azi, într-un colț de lume unde „științificul“ lui Zeletin a venit să se impună.

Din al doilea studiu, „Desvoltarea capitalului național“, vom reține — în afară de un accent crud realist, cum că peste tot capitalismul e, la început, „banditism“ — doar o nouă dovadă a lipsei de adîncime sau de adîncire ori de cîte ori e vorba de faptul de cultură. De astă dată, în mod surprinzător, Zeletin raționează tipic burghez, opunînd rațiunii instinctul și culturii acțiunea (p. 39), cînd perspectiva sa științifică arăta tocmai că nu încapă o asemenea opoziție; ba merge chiar pînă la a dezminți pe Marx, spunînd că întotdeauna ideile unei epoci rămîn în urma realizărilor ei. Ar reieși deci că întotdeauna cultura e reacționară — ceea ce nu merită să fie spus nici măcar din nevoia de-a se apăra de acuzația că face marxism!

Abia studiul intitulat „Neoliberalismul“ va aduce unele idei noi față de *Burghezie*. Nu vom trece însă peste „Agonia tradiționalismului“, studiul precedent lui, fără a menționa cît de grotescă apare azi afirmația că „adevăratul îmbogățit de război“ a fost țăranul și, mai ales, că tipul caragialesc a trecut la sat (pp. 61 și 64).

Ultima afirmație arată cât de puțină cunoaștere a lumii țărănești avea Zeletin. A crede că ridicolul conului Leonida ori al lui Farfuridi va trece la sate înseamnă a nu ști că țăranul e dintr-altă plămadă decît orășeanul dezintegrat. Mai degrabă de proletarii săi s-ar fi putut teme Zeletin să nu se caragializeze — dacă n-ar fi avut și aceștia atîta soliditate țărănească în ei.

Cu studiul „Neoliberalismul“ Zeletin face singurul act efectiv de independență — după cîte știm — față de marxism, dincolo de protestele vagi, rostite cu alte prilejuri. Nici aci burghezia liberală nu va fi privită dinăuntru ei; dar măcar se încearcă o înțelegere a burgheziei într-o lumină în definitiv nouă: o sinteză între socialism și liberalism. Ca în puține alte locuri, autorul elogiază aci fără rezerve lumea burgheză, spunînd că „mîndra burghezie europeană“ nu are zilele numărate (ceea ce nu reieșea defel din textul, rezervat, al primei opere). Mai mult încă, produsul ideologic al burgheziei, liberalismul, despre care știam că e doar un moment (al II-lea) din evoluția capitalismului (respectiv a burgheziei) este decretat aci „de o măreție unică“ (p. 71). Amintindu-ne că e vorba doar de ideologia secolului XVIII și înregistrînd că și aci sînt citați Locke și Rousseau, ne întrebăm dacă elogiul autorului nu e cumva o deviere retorică de circumstanță de la atitudinea sa științifică. Concluziile atitudinii sale sînt însă aceleași, așa că și aci vom vedea burghezia trecînd prin faza mercantilistă și liberalistă, spre a ajunge la „maturitatea“ ei, care ar fi imperialismul. Ce este nou e stăruința, reliefurile cu care ni se arată că ultima fază nu e doar un produs al burgheziei, dar și rămîne *înăuntru* ei. Tendința de organizare a producției, pe care socialismul o voia adusă abia de proletariat sau născută sub presiunea și în beneficiul acestuia, rămîne acum, la Zeletin, o simplă chestiune internă burgheză. Marxismul,

care se născuse în marginea fazei liberaliste, în faza de anarhie a acesteia, e considerat depășit (p. 82) prin simpla maturizare a burgheziei. Lui Zeletin i se pare dovedit istoricește că *proletariatul n-are nici o misiune* și că revoluția socială — opera de organizare — se petrece peste capul său. De aci concluzia: socialismul nu e doar idealul unei clase; el își poate relua sensul nobil de odinioară (p. 84). Organizarea în trusturi etc. duce la o producție nu pentru capitalizare la nesfârșit, ci „pentru satisfacerea nevoilor tuturor“. Ieșită din tihnă prin febra capitalistă, omenirea își regăsește acum tihna (p. 89).

Cu armele marxiste, în speță cu Hilferding — despre care e îndoielnic că autoriză asemenea concluzii pro-burgheze — marxismul e depășit, aci. Vom releva că pentru o dată capitalism și burghezie nu se mai acoperă în totul, la autorul nostru. Capitalismului i se pune capăt, într-un fel (în realitate el își pune capăt singur, în spiritul hegelian al ideii ce sfârșește prin a se contrazice singură), dar triumfă, prin aceasta, nu o altă clasă, ci burghezia, produs al capitalismului, după Zeletin! În acest punct el ar fi fost dator să adîncească lucrurile și să arate — dacă îl interesa cu adevărat destinul burgheziei — care e chipul celei *desprinsă* de capitalism. Manoilescu va încerca în această privință cîte ceva; Zeletin însă rămîne descoperit: păstrează doar echipa conducătoare burgheză (oligarhia, devenită acum bancară), după cum din liberalism păstrează doar numele. Singura sa justificare e că totul s-a născut din liberalismul propriu-zis; de aceea spune „neoliberalism“.

Confruntat fiind cu socialismul, neoliberalismul lui Zeletin nu e în avantaj și nu aduce o reală calificare burgheziei. Folosind, în fond, întru totul schema istorică și previziunile marxiste în ce privește trecerea spre o fază de organizare a producției, Zeletin se mărginește la a

descrie această organizare în curs de înfăptuire ca fiind sub egidă burgheză. Dar socialismul, nu numai cel teoretic ci și cel de fapt, a arătat că vrea mai mult decît simpla organizare a producției. Primul a vorbit de „alienarea“ ființei umane prin capitalism și în sînul lumii burgheze, iar socialismul de fapt a putut răsuci ființa umană, dar în nici un caz n-a nesocotit problema omului ca principală realitate socială. Dacă Zeletin e „materialist“, atunci trebuie să admită că schimbarea bazei materiale schimbă și sensurile de viață ale omului, deci nu-l lasă burghez; iar dacă e „spiritualist“, cum pretinde uneori, atunci de ce îl interesează numai baza materială, nu și omul, respectiv burghezul și destinul lui? Marxismul e mai adînc de cum a crezut Zeletin (care i-a adoptat aci doar schema istorică) și de cum am crezut, poate, cu toții; dar tocmai pentru că e adînc, înfruntarea și „depășirea“ lui trebuie încercate în adîncime, nu pe simpla temă a organizării producției și a clasei care o va întreprinde mai întîi.

Dacă față de socialismul de factură marxistă Zeletin rămîne în inferioritate (deși înzestrarea sa filozofică ni se părea reală și el însuși va pretinde că are „în manuscris“ o depășire în sens spiritualist a marxismului), față de neoliberalismul occidental de astăzi, ortodox burghez cum l-am calificat, neoliberalismul său are cîteva avantaje hotărîtoare. Neoliberalismul lui Rougier și Röpke e de o timiditate istorică lamentabilă: e speriat în fața „colosalului“ (care era totuși în logica burgheziei și a capitalismului), în fața omului și a intervențiilor lui posibile, în fața națiunii. Oricît de simpatică și umană ți-ar părea latura idilică a doctrinei lor (revenirea la natură, la sat, la măsură umană), ea nu reprezintă mai mult, la ei, decît reacționarism de cea mai joasă speță. Burghezia apare, din perspectiva lor, incapabilă să înfrunte probleme pe care tot ea le-a ridicat în lume!

În schimb, burghezia lui Zeletin e curajoasă și hotărâtă pînă la cinism. Ea acceptă, ba chiar își revendică transformările aduse, ca și cele de adus în lume, vrea colosul, afirmă rațiunea, nu „natura“, și acceptă misiunea de organizare economică și politică a lumii. Tot sub firma „neoliberalistă“, iată aci o burghezie atît de curajoasă, istoricește, încît își riscă pieirea, cu ieșirea din faza ei clasică, liberalist-industrialistă; dar și-o riscă în convingerea că numai așa, preluînd de la proletariat o misiune istorică de organizare și răspundere, poate ea triumfa asupra acestuia și supraviețui.

Pentru cineva care ar mai vroi să facă „liberalism“, nu e oare nespus mai atrăgător sensul pe care i-l dă Zeletin decît al celorlalți? Și totuși chiar și la noi (unde era de presupus că e de la sine cunoscut) a fost preferat sensul cel timid, apusean. Probabil că acesta răspunde mai bine sufletului burghez de azi, deși e atît de înapoiat și modest, atît de elvețian, încît totul a venit să-l dezmință și el nu are sens decît pentru două sau trei insulițe (Elveția, Danemarca) din lume. Dar ce ne interesează aci, pentru conturarea burgheziei, este că Zeletin ar fi putut deschide o perspectivă nouă asupra chipului și rostului ei istoric. Dacă s-ar fi adîncit în analiza ei (și nu ar fi ajuns la interes pentru burghezie doar pe căi ocolite), ar fi dat ceva fundamental nou față de *Burghezul* lui Sombart. Căci pe cînd burghezul văzut de acesta *începe* cu spirit de întreprindere și de aventură, apoi, obosînd și „îmburghezindu-se“ la propriu, burghezul lui Zeletin are o splendidă traiectorie, începînd poate și el cu spirit de întreprindere și de aventură, dar în orice caz *sfîrșind* cu ele, sau ajungînd, la capătul unei glorioase evoluții istorice, la un spirit de întreprindere de o superioară organizare și unul de aventură de o nobilă luciditate. În acest sens, burghezia văzută de Zeletin răspunde, în ciuda perspectivei



ne-burgheze din care e considerată, mai din plin pretenției revoluționare din secolul XVIII de-a pune ordine în lume și de-a găsi o așezare durabilă, rațională, înăuntrul istoriei. — Dar Zeletin nu pare a ști nici cât de departe e, de obicei, de spiritul burgheziei, nici cât de aproape e, dintr-o dată, aci.

Oricum, studiul acesta intitulat „Neoliberalismul” rămîne unul din cele mai pline ale lui Zeletin și care dă cel mai bine măsura gîndirii lui sociale. Nu trebuie, de asemenea, nesocotită aplicarea ce se face, în partea finală, la ordinea de lucruri de aci: liberalismul român — ni se spune (p. 90) — nu trebuie confundat cu liberalii români. Și într-adevăr, ce rezultă în chip impresionant, din întreaga analiză, este că liberalismul, ca ideologie politică a burgheziei, a devenit și la noi, într-un anume ceas istoric, o realitate spirituală valabilă dincolo de oamenii care o încorporează. Averagescismul nu ar fi existat fără averagescani, iar orice țărănist trebuie să-și pună sincer problema în ce măsură țărănismul ar fi existat fără țărăniști. Liberalismul însă, după interpretarea lui Zeletin, a existat și la noi, ca o necesitate istorică, în așa măsură încît aderenții *nu* l-au putut compromite, oricît de netrebnci ar fi fost, iar adversarii au trebuit adesea să-l practice ei înșiși, împotriva voinței lor. Nu s-a mai putut vorbi decît o dată, la noi, despre o mișcare, să-i spunem politică, existînd dincolo de oameni. Dar atunci avea să fie vorba de alt moment al sufletului burghez decît cel liberalist. Afirmția lui Zeletin rămîne pentru noi dovada că a știut să adîncească un fenomen politic pînă la acoperirea acestuia cu istoria. Chiar și prețuirea excesivă ce acordă aci constituției din 1923 — pe care autorul o consideră „cel mai revoluționar act” de la 1829 încoace, sub cuvînt că ar consacra intervenția puterii de stat și ar privi libertățile individuale ca „funcții sociale”

(p. 93) — nu trebuie înțeleasă ca o declarație de circumstanță, ci, dimpotrivă, drept expresia perspectivei istorice în care înțelege să se așeze el. Poate că de aceea el n-a avut ce face cu partidul liberal și acesta nu a avut ce face cu el. Pentru poziția sa în cultura română a fost mai bine așa.

Cu studiul „Neoliberalismul“, recolta interesantă din volumul cu același titlu e pe sfârșite. Studiile, mai scurte, ce urmează, aduc doar reluări ale tezelor cunoscute, sau afirmări ale unui realism ce trebuie să fi părut destul de provocator în 1925: de pildă, afirmarea antisemitismului inevitabil în toate societățile agrare în curs de dizolvare („Finanță și antisemitism“, p. 130), sau afirmarea utilității îmbogățitorilor de război și a plutocrației în general („Plutocrația“, p. 155). La fel în „Acumularea primitivă în România“, unde ni se spune că jaful la noi s-a petrecut înăuntrul țării, pe socoteala ei, dar că a dus la constituirea unui capital ce servește în definitiv ridicării țării p. 165); sau, în sfârșit, afirmația că o constituție nu iese din „voința națională“, ci din interesele clasei dominante la noi, oligarhia financiară („Forță și constituție“, p. 176). — Ne mai interesează să menționăm că, în studiul „Naționalismul“, autorul vorbește doar de două naționalisme, unul al burgheziei, altul al reacțiunii (p. 200), la care timpul (și logica internă a burgheziei, vom spune) au venit să adauge un al treilea, pe cel „revoluționar“, în realitate și mai bine spus imperialist. Pe linia unuia din aceste naționalisme, înțeles larg, ca supunere la realitățile locale, ne reține de asemenea o clipă studiul asupra „Cooperației române“, știut fiind că din cooperatism țărănismul nostru (pe care-l vom include în momentul „naționalist“ al burgheziei) a făcut o cheie a lucrurilor. Zeletin recunoaște că doctrina cooperatistă exprimă, ca și socialismul, tendințe de viitor, dorind, la fel,

înlăturarea conflictului dintre capital și muncă (p. 230); enumeră chiar formele: cooperative de consum, apoi de producție și de credit, ceea ce ar putea semăna — observăm noi — cu cele trei momente: mercantilism, industrialism, imperialism bancar. Dar refuză să vadă o cooperatie română, considerînd că e vorba de ceva exotic pentru noi, și că în definitiv nu se poate face cooperatie cu țărani abia ieșiți din iobăgie. — Să fie posibilă cooperatia română măcar în viitor, cum vrea țărănismul? Sau oligarhia financiară triumfătoare nu mai lasă loc pentru așa ceva?

Volumul se încheie cu micul studiu despre „Socialismul reacționar și socialismul revoluționar“, din care vom reține doar afirmația că faptele au dezmințit ambele teze ale lui Marx: nici burghezia nu e anarhică (în ceasul imperialismului bancar), nici proletariatul nu e internațional (p. 261). „Socialismul nu e cauza unei singure clase, ci a tuturor“ (p. 262).

După o asemenea concluzie, care rezumă încă o dată poziția lui Zeletin în aceea că face marxism fără Marx, așa cum face liberalism fără momentul II, liberalist, al burgheziei, appendicele volumului, constînd dintr-un răspuns la o notă a lui Nae Ionescu în *Ideea europeană*, nu-ți poate decît spori enigma cărturărească a lui Zeletin, dar și interesul pentru eventualele sale inedite. Afirmația sa că nu e un materialist, că ar fi chiar un romantic pe linia idealismului german (ceea ce supără în termeni, cînd îți amintești că în același volum, în studiul „Renașterea națională“, p. 111, declară tot el că „viitoarea cultură nu va mai fi idealistă, romantică, ci va fi realistă, clasică“ ...); apoi, că a ajuns la idealismul german prin materialismul marxist, dar că acum condamnă marxismul, care a dat materiei „o natură sufletească“ — toate acestea rămîneau de lămurit. Declarația sa de aci, cum că ar concepe un „determinism spiritual

al universului“, din care cel social n-ar fi decît o parte, ne pare revelatoare, în sensul că îl integrează filozoficeşte pe linia autentic românească (deşi, după noi, infecundă pînă la capăt) care duce de la Hasdeu şi Conta, prin Xenopol, Pârvan şi Motru, pînă la determinismul cultural al lui Blaga. — Dar ce conţin, în definitiv, manuscrisele rămase de la el? există încă? sînt ele la înălţimea cercetărilor sale istorico-sociale? şi — oricum ar fi — nu trebuie ele date cîndva la iveală? Iată ce resimţi, la capătul îndeletnicirii cu întîiul spirit de aci care a avut îndrăzneala şi mijloacele de a cuprinde fenomenul burghez în toată grandoarea lui istorică.

\*

Am încheiat cercetarea fenomenului burghez din perspectiva strict sau socializant liberalistă. Să trecem acum la a doua perspectivă, cea naţionalistă, care de asemenea este în logica sufletului burghez şi din care perspectivă sufletul acesta s-a privit, la un moment dat, pe el însuşi. Cercetătorii români care privesc fenomenul burghez din acest unghi, ne par că sînt — oricît de supărătoare ar fi apropierea — Madgearu şi Manoilescu. Numai că ne grăbim să reamintim: e vorba doar de conceptul de naţionalism ce i-ar subsuma pe amîndoi, iar acest concept implică atitudini ştiinţifice şi politice deosebite, ba chiar antagoniste.

Ca o pregătire a primului punct de vedere naţionalist, cel în care e vorba de perspectiva autohtonă, pe bază de realităţi locale, vom face o scurtă trecere în revistă a părerilor lui Gherea din *Neoiobăgia*. Poate apărea ca surprinzător la culme să treci pe Gherea printre naţionalişti, după ce ai cuprins ţărănismul sub naţionalism, oricît de larg înţeles. Gherea e străin faţă de neamul acesta şi judecă în principiu lucrurile dintr-o

perspectivă internaționalistă. Dar, în lumina deceniilor care s-au scurs de la apariția *Neoiobăgiei*, cartea aceasta se înscrie cu-adevărat, istoricește, pe altă linie de cum o concepute autorul ei. De altfel considerația de care s-a bucurat ea în cercurile țărăniste de mai târziu ca și, pînă la un punct, menajamentele cu care a fost tratată chiar de către naționaliștii extremi, vin să arate că locul ei nu e chiar în literatura socialistă, care mai degrabă ar putea revendica pentru ea opera lui Zeletin decît lucrarea aceasta a lui Gherea. Zeletin a repudiat cercetările acestuia asupra fenomenului țărănesc cu o violență nedreaptă (unde va numește pe Gherea un „agramat“), tocmai de teamă, poate, să nu fie confundat cu socialiștii, dar în realitate tocmai pentru că opera predecesorului său nu e îndeajuns de consecvent socialistă. Într-o oarecare măsură, acuzația sa cum că Gherea e și el un „reacționar“ are temei, dar felul acesta de a vorbi este încă unul de a spune că *Neoiobăgia* nu e străină de spiritul unui anumit naționalism.

Ceea ce e incontestabil — și se verifică încă o dată în cazul lui Gherea — este că oricine întîrzie mai mult asupra fenomenului țărănesc slăbește în rigiditate doctrinară, devine mai „uman“, mai conciliant și mai realist cu inima, dacă nu cu gîndul. Nu numai David devenea din socialist partizan al micii proprietăți țărănești, dar chiar Kautsky, opozantul lui, socialistul aparent ortodox, își slăbea tensiunea revoluționară și sfîrșea repudiat de comuniști (cum sfîrșește Gherea, pentru ultima sa fază, căreia i se reproșează că stă sub semnul, tocmai, al lui Kautsky). Așa se întîmplă deci și cu Gherea, oricît ar vroi el să păstreze limbajul socialist. Căci în *Neoiobăgia* doar introducerea și concluzia sînt socialiste, fondul cărții fiind, să-i spunem, țărănist. Și era greu să fie altfel, pentru un socialist care vedea doctrina sa triumfătoare abia peste decenii, dacă nu mai

mult, și care putea liniștit vorbi, puțin după 1907, de „arendări“ pe 40 și 50 de ani! (p. 405.)

Gherea are pentru unii meritul că vorbește mult despre țărani, pentru alții păcatul că nu vorbește decît despre ei. Și într-adevăr, nu numai din punct de vedere socialist, dar chiar din afară, cu simpla perspectivă istorică ce s-a căpătat, se poate spune că încercarea, onorabilă, a lui Gherea asupra fenomenului social românesc e greșit întreprinsă. El recunoaște singur că ar trebui o lucrare asupra *întregii* chestii sociale românești și recunoaște (p. 419) că a „izolat“ problema gravă de celelalte. Dar nu-și dă seama cît de gravă e culpa și că ea nu poate fi remediată prin lucrări întregitoare. Nu poți privi fenomenul țărănesc decît sub semnul fenomenului dominant, care e fără îndoială ascensiunea burgheziei. Chiar dacă țăranii sînt „mai mulți“ și chiar dacă nedreptatea situației lor e strigătoare, nu înțelegi prefacerile lor dacă nu vezi cine și ce le pune în mișcare. Teoretic e mai îndreptățit Zeletin, care ignoră și explică „de la sine“ tot ce se întîmplă cu 90% din populația țării, decît Gherea sau orice țărănist care n-ar da înțietate în explicații celor 10% ferment activ al evoluției țării. Dar am văzut ce se întîmpla pînă la urmă și cu Zeletin: el explica totul, afară de ființa națională a țării, care se dovedea, în ceasurile grele, a *nu* fi burghezia. Acum să vedem ce se întîmplă lui Gherea.

Fără îndoială Zeletin are un pic de dreptate: critica lui Gherea e și ea pe bază de „formă fără fond“. După acesta, noi n-am avut o dezvoltare organic-socială (p. 31), am obținut după 1864, un „hibrid“ (p. 55), sfîrșim în „monstruozitatea de-a avea instituții burgheze și relații de producție feudale“ (p. 72) — în așa fel spus încît Gherea însuși recunoaște că pînă la un punct e de acord cu Junimea. Ce-l deosebește este doar că doctrinarii conservatori vor să reducă starea de drept la cea de fapt

(deci să revină, în principiu, asupra instituțiilor burgheze) pe cînd el vrea să reducă starea de fapt la cea de drept (p. 137). Prin urmare: cere vot universal; pentru ca acesta să nu fie „o minciună în plus“, cere ieșirea din regimul de fapt neoibag (ceea ce se reduce la abolirea legii tocmelilor agricole și ieșirea din legislația „cutumieră“ de aservire a țăranului, spre a pune de acord starea de fapt cu starea de drept consacrată de constituția burgheză, potrivit căreia țăranul are aceleași drepturi ca boierul); cere deci raporturi de producție ca în Occident, consolidarea micii proprietăți (nu însă și a „burgheziei“ de la sate, aci fiind singura sa deosebire de țărăniștii de mai tîrziu); și sfîrșește prin a spune — ca un perfect autohtonist — că, în timp ce pentru Apus îndemnul la mică proprietate ar fi reacționar, aci, la noi, nu e defel așa (p. 419). Dar toate acestea sînt exact ce au adus, în principiu, reforma agrară și nu cea politică de peste 10–15 ani doar, și exact ce vroiau să consolideze, nu doar în principiu, țărăniștii.

Gherea însuși recunoaște că soluția sa e burgheză (p. 412) și că poate dezamăgi pe socialiști. Dar adaugă, perfect junimist încă o dată: nu se pot sări etapele. Că nu ne spune acum, *în marginea* cercetării sale asupra fenomenului țăranesc, cum că adevărata soluție pentru acesta va fi, „cînd va veni ceasul“, schimbarea formei de proprietate din individuală în colectivă (p. 244); sau că nu trebuie să rămînem o țară agricolă, ci e nevoie mai ales de industrializare (p. 482); că va sfîrși cartea sa asupra țăranimii noastre cu o romantică viziune a industrialismului și orașenismului viitor — acestea rămîn simple declarații de principiu. Cartea sa este, în lumina timpului, cartea unui „bun român“, care condamnă străinismul și înstrăinarea, merge pînă la a denunța pericolul etnic pe care-l reprezintă Rusia pentru noi (p. 45); care nu se pierde, poate, în laude la adresa

țăranului, dar îi înțelege suferințele, îi iartă păcatele și îi vrea *țărănește* salvarea; este cartea unui socialist care (chiar dacă dezaprobă „tinerimea generoasă” și spune că trebuie să rămâi socialist), uită de legile necruțătoare ale doctrinei sale (mizeria țăranimii e inevitabilă, neobișnuită se petrece peste tot, țăranimea n-are nici o ieșire decât spre proletarizare, mica proprietate nu poate rezista și nu merită să reziste etc.) și aduce soluții pe care nu ne vom mai sfii acum să le numim burgheze din perspectiva moderat naționalistă.

Pentru problema noastră, în speță conturarea burgheziei, vederile lui Gherea nu par, poate, la locul lor aci: în cartea sa degeaba vei căuta procesul de ridicare a burgheziei, care purta după el prefacerile lumii țărănești, cu atât mai puțin o conturare directă a burgheziei. Afirmația făcută în treacăt (p. 402), că „civilizația capitalistă nu va pieri niciodată”, căci sub forma ei superioară, socialistă, va produce nu doar pentru consumație și câștig, ci „va produce pentru producție”, dînd astfel o bază largă pentru civilizația și cultura lumii — nu e nici ea de natură să definească burghezia, chiar dacă e un elogiu indirect adus ei. Dacă însă am întîrziat o clipă asupra acestui ciudat doctrinar rătăcit printre noi, este spre a arăta cît de bine se încetățenise. Atît de bine încît va putea fi pe placul doctrinarilor țărănescului și românescului (nu doar Madgearu, ci și Manoilescu îl va cita cu simpatie) și va face, în dezvoltările noastre, trecerea către un al doilea moment burghez, mai respectuos de realitățile istorice, mai puțin științific desigur, dar mai greu de clintit decât era cel liberalist. Căci dacă burghezia începe cu idealul libertății individuale, luminos și lesne de teoretizat, ea poartă totuși în sîngele ei libertatea mai sumbră, națională; cine știe dacă nu în drum spre libertatea rațională — sau măcar cu presentimentul ei.



## III

Am văzut cum arată burghezia din prima perspectivă, cea *liberalistă*. Cu a doua perspectivă, cea *naționalistă*, jocul burgheziei începe să se complice: ea se simte datoră să facă o parte largă realităților istorice, națiunilor. Pe de o parte, în faza mercantilistă a capitalismului, inițiativa și fermentul de dizolvare a vechilor comunități sînt aduse de „străini“, ceea ce trezește întotdeauna o reacție de ordin național (cum se întîmplă astăzi încă la popoarele coloniale); pe de altă parte, în faza a II-a, „liberalistă“, a capitalismului, anarhia liberei concurențe și tirania industrialului asupra agrarului trezesc de asemenea o reacție de ordin național, de astă dată ca o nevoie de-a introduce ordine și armonie în lucruri. Burghezia — care, fără a se acoperi cu capitalismul, însoțește totuși în chip activ fazele acestuia — va ridica atunci singură, împotriva liberalismului adus tot de ea pe lume, doctrine naționaliste, mai moderate ori mai revoluționare, pînă ce naționalismul totalitar va trimite acest al II-lea moment al sufletului burghez în vecinătatea celui de-al III-lea, imperialismul. Cu al III-lea moment, abia, burghezia va sfîrși prin a înfrînge riscul de-a face o parte prea largă realităților istorice ca atare, risc care domină orice doctrină naționalistă.

Să vedem, acum, ce chip are burghezia însăși, din perspectiva aceasta nouă pe care o trezește ea în lume. Pentru că, de rîndul acesta e vorba de o perspectivă istorică — cel puțin în înțelesul că primează realitățile *locale* —, burghezia apare ca făcînd parte dintr-o realitate istorică mai cuprinzătoare. Ca atare, ea trebuie să slujească acea realitate și e judecată după felul cum își îndeplinește rolul în sînul ei, nicidecum după legile ei proprii, cum era judecată în perspectiva „științifică“. Științei i se opune realitatea, sistemului i se opune acum

istoria (poziție care în ea însăși nu e îndreptățită, dar la nivelul acesta de gândire firește că își are utilitatea ei și mai ales rostul ei politic), astfel încât vom avea acum spectacolul unei burghezii care nu mai e totul (liberalism), nici principalul termen de trecere (marxism), ci un termen alături de alții, respectiv o clasă între clase.

Înțeleasă însă ca perspectivă a realităților locale, în sens larg, perspectiva naționalismului poate cuprinde, într-un prim moment al său, doctrinele *țărăniște*, în toată varietatea lor. Am văzut cum un socialist ca Ghe-rea sfârșea, prin simplul fapt că întîrzia prea mult asupra fenomenului țărănesc și a intereselor locale, într-o viziune de „bun român“, care avea din plin să fie pe placul naționaliștilor. Încă mai ușor va fi să învăluim studiile lui Madgearu în această perspectivă, la fel cu întregul țărănism românesc, — în măsura în care putem ști, din puținele lui manifestări teoretice, ceva despre el.

Au fost momente cînd țărănismul — în particular cel românesc — a părut să fie o mișcare mai degrabă socială decît națională. Caracterul de „clasă“ al revendicărilor țărănești, lupta pentru o democrație reală, față de un liberalism subjugat oligarhiei bancare și practicilor autoritare; adeziunea unor cercuri muncitorești, uneori, ideologia unora dintre conducători, alteleori, ca și combaterea statornică a naționalismului totalitar — au părut că așază de-a binelea țărănismul nostru în lumea stîngii politice. În fapt e destul să deschizi cartea unui Madgearu (*Agrarism...*), pentru perioada din 1922–27, cînd sînt scrise studiile din ea, sau să urmărești pînă la capăt destinul mișcării țărăniște, spre a vedea în ea o mișcare întreprinsă în numele comunității istorice românești, a intereselor ei de ansamblu, a sănătății și armoniei ei, nicidecum una tinzînd să aducă dictatura unei clase ori un regim de favoare pentru ea. Politicește n-a fost o dreaptă în joc, dar ideologic a fost ceva de

natura naționalismului. Primează — spune orice țără-nism — nu burghezia, nu proletariatul, nici măcar țără-nimea; primează întregul național, întreg care, într-o comunitate cu majoritate țărănească zdrobitoare, e sănătos îndrumat doar dacă țărănimea e ea însăși sănătoasă și înstărită.

Aceasta și e ideea ce revine statornic în cartea lui Madgearu, încă din primul studiu. Pentru el (p. 42), buna stare a țărănimii este singura bază pentru o industrie națională, căreia îi creează o solidă piață internă. Rolul industriei naționale, așadar, nu e tăgăduit în numele intereselor clasei țărănești; interesele întregului primează. Dar *calea* cea mai sigură este: ridicarea Țărănimii. Evident, aceasta presupune două lucruri: întâi, că țărănimea nu e sortită pieirii (iar de acest lucru se ocupă primul studiu, intitulat „Revoluția agrară și evoluția clasei țărănești”, studiu care, în fond, nu aduce nimic nou peste David, pe care autorul îl citează în motto și din care se inspiră în rest); și în al doilea rând, că economia țărănească e susceptibilă de afirmare și progres chiar în era capitalismului (iar aceasta e tema celui de-al doilea studiu, intitulat „Teoria economiei țărănești”, care însă se reduce la o recenzie a cărții doctrinarului țărănist rus Ciajanov).

Pentru analiza burgheziei din perspectiva țărănistă interesează abia cel de-al III-lea studiu al cărții lui Madgearu, „Formarea și evoluția burgheziei române”, un studiu-conferință redactat în 1925, în marginea analizelor lui Zeletin. Studiul va justifica din plin încadrarea țărănismului în perspectiva naționalistă, adică într-una care pune accentul pe istoric mai degrabă decât pe științific. — Madgearu începe prin a încerca reabilitarea Junimismului, poporanismului și a socialismului (Gherea), împotriva acuzației de reacționarism pe care le-o aruncase Zeletin. Faptul că sufletul românesc

rezistă burgheziei triumfătoare nu trebuie să ducă neapărat la reformarea sufletului, cum vrea sociologia științifică, spune Madgearu. Trebuie văzut mai degrabă — și anume pe cale „istoric-comparativă“, spune el — cum de s-a ajuns la conflictul dintre burghezie românească și suflet românesc, precum și ce ieșire e cu putință. Principala cauză a rupturii în care trăim este că un anumit feudalism agrar a supraviețuit (nu numai în suflete, cum spunea Zeletin) mai mult decît ar fi fost cazul. Invazia capitalismului apusean n-a avut interes să lichideze feudalismul nostru agrar, ci doar să organizeze producția (p. 87). De ce nu s-a desființat regimul feudal (neoiobag, spune autorul, pe urmele lui Gherea) pînă în secolul XX? Pentru că nu am avut o conducere cu adevărat burgheză, ci doar una oligarhică (p. 96). Acum, continuă autorul, cu sistemul bancar, oligarhia vrea să-și asigure dominația în stat. Ce e caracteristic este că acest sistem e inaugurat într-un mediu neo-iobag; că industria națională e parazitară sau are o dezvoltare anemică (atîta vreme cît țăranul nu-i poate asigura o solidă piață internă); și că, în definitiv, se trece direct de la capitalul comercial la cel financiar, fără etapa celui industrial (p. 98). Pe această cale se ajunge la o acumulare primitivă de capital, prin furt economic și prin exploatarea, cu ajutorul puterii de stat, a avuțiilor statului. — În locul acestei politici burgheze făcută sub semnul „științei“, autorul cere organizarea reală și efectivă a producției pornind de la cea țărănească (p. 101). Trecerea bruscă la capitalismul financiar va aduce dezechilibru, spune el. Se va da lupta (cum s-a și dat) între dictatură și democrația sprijinită pe forțele țărănești. Dar această democrație va trebui să lupte, căci — e concluzia — ne trebuie o școală nouă, a idealismului social, nu una a fatalismului științific, cum era la Zeletin!

Ce se poate desprinde despre burghezie din acest studiu întreprins din perspectiva țărănistă? Se poate desprinde, întâi, faptul că nu e vorba despre o perspectivă asupra-i cu-adevărat nouă istoricește. Deși autorul își propune să cerceteze fenomenul burghez cu metoda „istoric-comparativă”, trebuie să admitem că nu aduce nimic nou peste schema lui Zeletin și a marxismului, în general, asupra burgheziei. Fazele burgheziei sînt întocmai cele descrise de principalul adversar, Zeletin. — În al doilea rînd, se desprinde din studiul lui Madgearu interesul pentru o burghezie autentică. Mențiunea sa (p. 86) că, dacă am fi avut o conducere efectiv burgheză și nu una doar oligarhică, am fi sfîrșit de mult cu regimul neoiobag, arată cît de străin de lupta de clasă e țărănismul.

Ceea ce vrea țărănismul, în versiunea de aci, este nu slăbirea, necum desființarea burgheziei, ci doar „armonizarea” ei cu restul. O asemenea armonizare ar fi posibilă după țărănism, dacă din sînul burgheziei nu se vor mai ridica elemente cu tendințe oligarhice și dacă restul lumii refuză să accepte ca o fatalitate „științifică” faptul că oligarhia burgheză e sortită să triumfe în societatea contemporană. Burghezia nu e deci combătută în rolul ei conducător, în societatea noastră; tot ce se combate este trecerea (și încă mai puțin: „trecerea *bruscă*”, p. 102) la faza a treia a evoluției burgheze, anume la capitalismul financiar. În fond — îți spui după ce citești acest studiu al unui țărănist — doctrina țărănistă vrea și ea binele *burgheziei*; dar îl vrea indirect și evolutiv, asigurîndu-i o „piață internă”, o dezvoltare organică și — cum o vor spune alții, chiar dacă n-o spune Madgearu aci — asigurîndu-i un autentic rezervor uman, unul ca și inepuizabil, din sînul țărănimii.

Trecem peste studiul „Orașul economic”, din cartea ce analizăm, un studiu care pune, în marginea lui

Sombart, problema oraș—sat și o adaptează realităților istorice românești. Reținem, pentru a releva cât de obsedant revine leit-motivul țărănismului, afirmația făcută în concluzie (p. 115) că la noi trebuie întâi o trecere la agricultura intensivă și apoi abia crearea unei industrii care să satisfacă nevoile nou ivite. — Al doilea studiu ce ne va interesa pentru problema noastră este: „Capitalismul în Răsăritul Europei“. Aci problema capătă amploare și realitățile locale românești fac loc realităților de ansamblu din Răsăritul Europei. Tot însă de o perspectivă colorată local de istoria și geografia unei lumi anumite este vorba. Autorul socotește că nu există decît două moduri de producție, unul *achizitiv* și *altul cooperatist*, relevînd că Occidentul a adoptat modul capitalist, achizitiv, în timp ce Orientul european e sortit celui cooperatist. El se grăbește să releve că pînă și Marx ar fi declarat în 1881 (într-o scrisoare rămasă nepublicată pînă în 1926) cum că „fatalitatea istorică“ a concentrării producției joacă doar în Occident, pe cînd în Rusia s-ar putea trece direct la socialism. Ordinii social-agrar din Răsărit îi corespunde doar sistemul cooperatist (p. 138), care știe să preia comerțul și creditul din mîna celor ce exploatează „economia familiară“ a gospodăriei țărănești. Aceasta, firește, nu exclude activitatea întreprinderilor capitaliste din alte domenii, dar *le limitează cîmpul de activitate*.

Limitare a capitalismului, îngrădire și încadrare a burgheziei, iată soluția țărănismului, soluție care va fi și a naționalismului în sens larg. A spus vreodată țărănismul mai mult? A vroit ori poate el vroi altceva? Rămîne de văzut — căci doctrina aceasta s-ar putea să-și mențină sensul, aci în Răsăritul Europei. E probabil însă ca mîine, într-o fază în care țărănismul răsăritean nu va mai fi revoluționar, ba, dimpotrivă, va fi favorizat de capitalismul industrial (și poate financiar) el însuși,

să vedem în doctrina țărănistă mai multă îndrăzneală decît a putut fi în cugetul primilor ei vizionari.

Rămîne, atunci, să urmărim punctul acesta de vedere din care a putut fi considerată burghezia în plinătatea pe care i-au dat-o doctrinele naționaliste, pe care țărănismul, dintr-o parte ori alta, le-a putut repudia, dar care întotdeauna, chiar și sub forma lor violent revoluționară, au înțeles să preia de la țărănism interesul pentru lumea agrariană a celor mulți, dacă nu și cîteva din soluțiile țărăniste.

Cartea lui Manoilescu (*Rostul și destinul burgheziei românești*) ne dă puțința de-a răspunde direct la întrebarea noastră — și nu doar indirect ca în cazul lui Madgearu: cum arată burghezia din perspectiva naționalistă. Dacă e caracteristic pentru această perspectivă să considere burghezia ca făcînd parte dintr-o realitate istorică mai cuprinzătoare, atunci cartea ce analizăm încapă întreagă în perspectiva naționalistă. Pe de altă parte, cel care o scrie și ceasul în care a fost scrisă fac din ea o operă reprezentativă pentru naționalismul totalitar, a cărui perspectivă ar putea fi lesne aplicată asupra oricărei alte burghezii decît cea românească. Poți regreta, cărturărește, că autorul e atît de legat de un moment politic încît să stea întreg în slujba lui. Îi rămîn însă două justificări, care vor salva cartea sa de totală uitare, poate, chiar dacă nu o pot așeza printre marile cărți ale culturii noastre, cum va rămîne probabil cea a lui Zeletin: întîi, autorul nu se *subordonează* unui moment politic, ci, prin lucrările sale anterioare, este unul din precursorii lui, avînd ca atare dreptul să fie oricît de sectar; în al doilea rînd, momentul politic pe care-l invocă el a fost, fără îndoială, depășit de istorie, dar ideologic — în sînul lumii burgheze — rămîne ca un moment-tip, prezentînd ca atare și mai departe

un interes teoretic și trădînd de altfel, în ultimă instanță, o înrudire semnificativă cu soluțiile care au avut un destin istoric mai fericit.

Așa fiind, vom aprecia în cartea lui Manoilescu claritatea poziției ce adoptă, chiar dacă vom regreta uneori îngustimea ei. Cercetînd fenomenul burghez, el știe că îl judecă „în funcție de altceva“, și ne spune încă din prefață (p. 8) că acel altceva este: *interesul integral al țării, cu precizarea că e vorba anume de interesul națiunii etnic majoritare înăuntrul țării*. Cine admite acest criteriu, admite tot restul, spune autorul, relevînd că e vorba de un criteriu „recunoscut de secolele XIX și XX“. — Ce i se poate răspunde, decît tocmai că nu e vorba de un criteriu de la sine înțeles; că „interesul integral al țării“, luat așa în general, nu e ceva sesizabil pe scară istorică (un neam poate fi favorizat de o înfrîngere, pe scară mai mare, ori slăbit de o victorie!), iar luat în particular, ca interes al națiunii dominante, riscă să fie ceva prea îngust, acceptabil doar în perspectiva naționalistă, dar reprobabil în cea liberalistă, imperialistă și socialistă? Ce se poate spune deci decît că de la început autorul își interzice, cărturărește, să capete alte adeziuni decît a și obținut prin alegerea poziției sale? — Concepută așa, cartea sa nu poate și nici nu ambiționează să *explice* fenomenul burghez; se va mărgini să-l judece și califice, din „perspectiva întregului“. Doctrinarul liberalist, cel imperialist și cel socialist au și ei, firește, criterii de judecată. Dar fiecare spune: tocmai pentru că am acest punct de vedere pot explica mai bine ca alții fenomenul burghez. În principiu naționalismul încă ar putea pretinde și el să aibă o asemenea putere explicativă; dar în versiunea lui Manoilescu — și aci e scăderea cărții — e vorba de un naționalism ajuns la capăt de drum, dogmatizat. Burghesia nu-și mai recunoaște aci chipul, ci doar „rostul



și destinul“, așa cum i se prescriu. De vreme ce se obținuse atîta claritate, nu se putea sfîrși decît într-o asemenea îngustime.

Și într-adevăr, prefața ne spune totul limpede și dintr-o dată. Ea ne avertizează că burgheziei i se vor găsi deopotrivă „merite și scăderi“ (pp. 11 și urm.); că burghezia e prodigioasă în exploatarea materiei, dar nesimțitoare în cîmpul datoriilor sociale; că va trebui totuși să se angajeze și ea „organic“ în împlinirea acestor datorii față de întregul social, ca fiind o clasă care se poate separa de liberalism și chiar de capitalism; că în veacul nostru s-a creat în general obligația *solidarității* și că deci burghezia trebuie să se disciplineze în consecință.

Atît este de limpede totul, de la început, încît nu va mai fi mult de spus despre burghezie în lucrare propriu zisă: materialul îl vor forma doar burghezii. *Ce* este burghezia nu mai interesează; problema e: *cine* sînt burghezii și ce e de făcut cu ei. Cartea lui Manoilescu, așadar, e despre burghezi, nu despre burghezie. Despre ultima ni se dă doar o definiție, precizîndu-se apoi că a apărut în secolul XII, cu *banul*, și că e anterioară capitalismului și cu atît mai mult liberalismului. Despre ceilalți ne va vorbi toată cartea.

Cine sînt burghezii? Sînt industriașii, comercianții mari, bancherii și proprietarii de pămînt (p. 56), atîta tot. Alături de ei sînt „pseudo-burghezii“: cei cu profesii liberale, sau funcționarii mai ridicați, care dau „cadrul juridic, administrativ și tehnic“ necesar pentru afirmarea burgheziei.

De la început analiza autorului nostru, analiză purtînd mai mult asupra burghezilor decît a fenomenului burgheziei, își arată limitele, ba chiar insuficiența. Burghezia ține și de o stare de spirit, nu doar de o profesiune. Pe drept cuvînt s-a vorbit de o burghezie a

satelor, după cum se poate vorbi de una a palatelor. Nu burghezii de meserie interesează, ci cei de vocație și manifestare. Statistica pe care o face autorul (p. 110) și care-l duce la concluzia aproximativă că există la noi (în 1942) 22 500 de burghezi și 101 000 pseudo-burghezi, că deci numărul burghezilor reprezintă doar a 8-a parte din populația orașelor — nu dovedește aproape nimic. Dacă sutele de mii de mici burghezi nu visează decît să devină burghezi și ei; dacă milioanele de țărani năzuiesc către același statut al burgheziei; dacă, pe de altă parte, clasa nobiliară (în ce va mai constînd ea) trăiește în fond tot după morala și practica burgheză, atunci e nesemnificativ să spui că nu avem decît 22 500 de burghezi. Cel mult, s-ar putea vorbi de o burghezie reală și de una virtuală; de *gradul* de îmburghezire al societății respective. Dar să judeci un fenomen social care angajează conștiințele și destinul istoric al unei comunități după statistica profesiunilor, înseamnă să te așezi alături de problema cea adevărată.

Ce-i va rămîne autorului — o dată ce și-a interzis să explice fenomenul burgheziei românești — va fi doar să-i vadă „funcțiunile“. E ceea ce și întreprinde partea a II-a a cărții, care ne vorbește despre funcțiunile economice, sociale, politice, culturale, precum și funcțiunea românizării economice, dimpreună cu funcțiunea „devenirii sociale“, revenind toate burgheziei. Observația sa introductivă (p. 126), cum că răspunderile burgheziei sînt nelimitate pentru că ea are rolul conducător, ar urma să dea cheia procesului ce se deschide acum burgheziei. Dar cum de a ajuns ea să aibă rolul conducător? și de ce *trebuie* să-l aibă, în ceasul acesta istoric, nu ni se va spune. Ni se va arăta în schimb din nou că primează, în judecata asupra ei, interesul națiunii. Burghezia ar fi chemată, după autor,

să surprindă mai bine decît orice altă clasă acest interes (cînd în realitate ea e adesea mai oarbă decît alte clase) și să-și pună anumite probleme în consecință. De pildă, *pe plan economic*, constatînd că structura economiei noastre e hibridă, întrucît avem un sector capitalist, în industrie, finanțe și comerț, alături de unul necapitalist în agricultură; recunoscînd, mai departe, că ultimul sector nu poate fi animat decît în chip necapitalist, prin cooperatism (adică prin soluția țărănistă, dar fără recunoașterea ei), burghezia trebuie să devină conștientă că problema punerii satelor în circuitul nostru comercial este una „de soartă“ pentru ea însăși. *Pe plan social*, pe de altă parte, burghezia ar avea, în afară de „funcția de conservare“, pe cea de ridicare a țărănimii (p. 177), precum și de educare a muncitorimii în spirit de familie cu patronatul. *Pe plan politic*, i-ar reveni funcția de organizare și administrare a statului, laolaltă cu cea de educare politică a națiunii. (Cu acest prilej e criticat țărănismul românesc, care între altele a combătut greșit industrializarea, singura soluție pentru o țară cu 82 locuitori agricoli pe km<sup>2</sup>, față de 47 în Germania). *Pe plan cultural* burghezia ar avea datoria să lupte contra spiritului individualist excesiv, pregătindu-se astfel pentru misiunea de „românizare economică“ și de practicare a unui naționalism desprins în sfîrșit (prin acțiunea și doctrina unor „titani ai gîndirii“, spune autorul despre dictatorii de dreapta; p. 252) de liberalism și restituit purității sale. Dar angajat pe această cale de îndemnuri la adresa burgheziei, autorul nu se poate împiedica să-i ceară sacrificiul suprem al egoismului ei atît de firesc, anume sacrificiul de a se ridica, după ce a ajuns la subordonarea intereselor ei față de interesele naționale, pînă dincolo de „naționalismul îngust“, la înțelegerea și acceptarea teoriei „marilor spații economice“, în sînul căroră

interesele naționale ele însele ar fi în subordine față de cele ale unei comunități de destin superioare.

Toată această parte a II-a a cărții lui Manoilescu pune problema burgheziei în termeni inacceptabili și în fond neverosimili, chiar dacă îngăduie multe observații de detaliu interesante și pătrunzătoare în legătură cu destinul burgheziei românești. A discuta ce trebuie să fie și nu ce este; a cere burgheziei să-și ia tot felul de răspunderi și să practice tot felul de sacrificii, înseamnă a forța în frumos lucrurile. Ceea ce *nu* spune cartea lui Manoilescu dar ce se desprinde limpede din doctrina sa („partidul unic”), ca și din ideologia și acțiunea naționaliştilor de la care se revendică, este că burghezia nu poate obține *de la sine* o asemenea angajare în istorie; că din sînul ei s-a născut un curent de idei care dorește transformarea burgheziei într-un anumit sens și adaptarea ei la un anumit scop, dar nici un reprezentant al acelui curent de idei nu-și face iluzia asupra orientării firești a burgheziei într-o asemenea direcție, ci oricare — chiar și autorul nostru, în ultimă instanță — vrea modelarea burgheziei înseși, înainte de-a cere de la ea educarea politică a altor clase. „Funcțiunile” pe care le vede autorul burgheziei sînt tot atîtea perspective critice din care o privește și judecă; într-un sens, tot atîtea misiuni pe care, din perspectiva naționalismului, i le prescrie. În faza sa totalitară, naționalismul a devenit o răfuială a burgheziei cu ea însăși. Cum vom vedea, în imperialism, în ce privește ordinea economică, nu mai e vorba nici în naționalismul totalitar de menajarea intereselor individuale și de respectul conștiinței individuale ca atare. Burghezia s-a angajat, atît cu unul cît și cu altul, într-o situație extremă, căreia i se supune ori nu; prin care se lasă transformată ori nu. Ajuns la capătul său, naționalismul nu mai dă socoteală de burghezie: cere socoteală de la ea.

Din perspectiva aceasta, ultima parte a cărții lui Manoilescu spune ceva mai limpede lucrurilor pe nume. Burghezia, arată el, odată desprinsă de alianța ei cu capitalismul, începută încă în secolul XVI, și de cea cu liberalismul, săvârșită în secolul XIX, se află acum, de la 1918 încoace, în fața unei exigențe istorice noi: nu cea de-a cucerii spații pentru civilizația ei tehnică, ci de-a *organiza* (p. 323). Liberalismul, trimis cu „capitalul financiar“ pînă la imperialism, se întîlnește acum cu naționalismul (ajuns și el prin totalitarism pînă la faza imperialistă) într-o aceeași exigență de *organizare rațională* a lumii, pe care socialismul va pretinde pe nedrept că o are în propriu. Caracteristic naționalismului, însă, e faptul că transpune această exigență de organizare rațională în termeni istorico-geografici, cerînd ca *structurarea* să se facă după tiparele comunităților istorice și în cuprinsul spațiilor geografice și economice date. De aceea tendința raționalistă va fi mai puțin evidentă în naționalism și va face loc, într-o largă măsură, argumentelor patriotice și soluțiilor de ordin moral. Astfel autorul nostru prevede că „stimulentele morale“ vor fi, în noua societate, mai active decît rentabilitatea ori productivitatea (p. 333) și că se poate conta pe o „dematerializare a mobilurilor economice“ (p. 387). — Ce se poate crede în această privință? Naționalismul totalitar își travestește, în acest fel, cu veleitatea de-a aduce un alt „spirit“ în sînul burgheziei, sensul său istoric de-a fi, în fond, una din formele ideologice pe care le-a luat, în veacul nostru, *răspunderea rațională* pe care începe să și-o simtă societatea. Este, atunci, mai puțin interesant, în perspectiva timpului, să vezi ce dezbină între ele momentele politice care s-au născut în sînul burgheziei, cît ce sfîrșește prin a le uni. Cînd un Manoilescu declară că Zeletin, ce i se pare că s-a înșelat în profețiile sale cu rolul de organizare al

marii finanțe, a avut totuși dreptate să conceapă o „tehnicitate“ a organizării producției aidoma celei pe care o aduceau deceniile următoare (p. 349) — el dă expresie întâlnirii dintre liberalismul extrem și naționalismul extrem, pe tema răspunderii raționale și a organizării tehnice în consecință, aduse necesar de veacul XX.

*Aceasta* ne va părea, pînă la urmă, valorificarea posibilă a paginilor lui Manoiilescu. Firește, răspundere *rațională* înseamnă pierdere aproape totală a oricărei culori istorice și *naționale* în lucruri; și ce mai rămîne din naționalism dacă nu-i acorzi primatul realităților istorice date? Dacă visezi o organizare rațională peste capul națiunilor, dincolo de absolutul lor? Dar: 1) cine vrea raționalism nu acordă atît de mult burgheziei („răspunderile nelimitate ale conducerii“, cum spunea Manoiilescu), căci *nu burghezia este purtătoarea sensurilor raționale* ale unei comunități, ci de cele mai multe ori negatoarea lor; și 2) cine vrea naționalism nu acordă atît de mult — acum ne e limpede — naționalismului totalitar, căci acesta e, pentru națiunile mai mici, un fel de-a fi internaționalist. Poate că naționalismul însuși a venit să arate, cu forma sa extremă, în care s-a dezmințit singur pînă la urmă, că sensul lui istoric e de-a fi depășit. Iar cine visează „revoluție pentru calitate“, cum spune în concluzie autorul nostru (p. 393), are, poate, a o căuta în altă parte și cu alte mijloace: în statul, să-i zicem, cultural.

\*

Rămîne, acum, să cercetăm burghezia din perspectiva *imperialistă*, la care în fond ne-au dus celelalte două. Pentru aceasta, însă, ar trebui cercetată o altă literatură decît scrierile lui Hilferding, Lenin și chiar Zeletin. Ultimul dă doar sugestii, pentru o înțelegere a

burghezului de tip imperialist, în rest rămînînd în litera liberalismului (și în spiritul socialismului), iar ceilalți doi sînt și vor să rămînă socialiști. Poate că autorii citați de Lenin: un J. A. Hobson sau Schultze-Gaevernitz, în calitatea lor de apologeți sau măcar comentatori *burghezi* ai imperialismului, dimpreună cu doctrinarii burghezi ce vor fi descris imperialismul de atunci încoace, ne-ar da un material mai bun. În lipsa lor, ne rămîne să încercăm doar o scurtă caracterizare, desprinsă indirect din cartea lui Hilferding în primul rînd. (Cartea lui Lenin nu contează față de ea; aduce, în plus, doar cîteva nume de autori, material statistic și polemică.)

În însemnările despre Zeletin arătăm că burghezia descrisă de el ca angajîndu-se în faza a III-a, cea imperialistă, a capitalismului apare cu mult mai îndrăzneță, mai întreprinzătoare și mai puțin „burgheză” decît cea pe care o susțin neoliberaliștii de speța Röpke ori Rougier. Trebuie reamintit însă că nu orice imperialism vine să valideze burghezia. Dacă ajungi la imperialism prin socialism (cum se întîmplă azi în Răsărit), atunci desființezi burghezia ca atare și te mărginești doar să utilizezi capacitatea tehnică a burghezilor; dacă ajungi acolo prin naționalism, am văzut că îngrădești și orientezi funcțiunile burgheziei. Doar pornind de la liberalism poți ajunge la un imperialism care să fie *al* burgheziei și *cu* burghezie cu tot.

Dar problema este: reprezintă ideologia ori practica imperialistă doar un moment însoțitor al celorlalte trei? nu există imperialism decît împletit fie cu liberalismul, fie cu naționalismul, fie cu socialismul? Dacă ar fi așa, n-am avea motive să-l considerăm un moment politic autonom, o a *patra* modalitate de afirmare a spiritului burghez în istorie, așa cum am făcut. Ni se pare însă că există un imperialism pur, independent de asocierile

sale posibile, iar acest imperialism, a cărui constituire Hilferding o descrie *doar* după *schema materialismului istoric*, ne pare a fi sortit să se impună în a doua jumătate a veacului nostru.

Imperialismul acesta autonom ar ține, poate, de răspunderea rațională tocmai, deșteptată în omul veacului XX. Hilferding afirmă (p. 8) că anarhia „societății” în genere (care va duce la anarhia capitalistă) constă în aceea că ea și-a fixat interesul asupra lucrului, a bunului, sau asupra persoanei ori a conștiinței sociale colective. Lucrul acesta e perfect adevărat, la început; dar liberalismul democrat pretinde azi tocmai că înțelege să pună accentul pe persoană, nu pe lucru, iar socialismului nu-i rămîne (ca și naționalismului, în felul lui) decît să pună accentul pe conștiința colectivă. Numai că, în afară de persoană și conștiință colectivă nu există nimic altceva care să scoată societatea din anarhie? Oare accentul nu poate cădea, dincolo de persoană și de conștiință colectivă, pe *rațiunea* societății înăuntrul istoriei? Dar tocmai Hilferding arată în chip sugestiv cît de sigur trece societatea de la anarhie la ordine și cum se ajunge la un primat al rațiunii în sînul economicului. Dincolo de detaliile ei tehnice, cartea sa e un adevărat roman de aventuri, în care ni se descriu peripețiile istorice ale societății capitaliste, de la începuturile ei modeste cu schimbul și banul, pînă la grandioasa ei organizare și concentrare, o dată cu capitalul financiar.

Spre deosebire de comunitățile conștient conduse, spune Hilferding, în societate indivizii au raporturi anarhice de persoane independente; 1) dar *schimbul* vine să aducă o primă întrepătrundere între ei, refăcînd comunitatea de producție. La rîndul lui, schimbul, practicat fără o conștiință a intereselor întregului, cum este practicat în fapt, riscă să aducă o nouă anarhie;



2) dar *banul* intervine spre a pune ordine în schimb. Sub forma sa monetară, banul este greoi și poate crea complicații în circulația sa; 3) atunci *bancnota* vine să înlocuiască, în chip perfect rațional, aurul prin semne. Dar, cu bancnotă cu tot, banul ca mijloc de circulație nu satisface toate nevoile societății; 4) *creditul* e sortit să simplifice și raționalizeze lucrurile. La rîndul său, creditul nu poate rămîne simplu mijloc de-a garanta schimbul capitaliștilor între ei, simplu credit de plată; el se va ridica firesc, dată fiind trecerea societății spre producție industrială, la rolul de 5) *credit de investiție*. E de la sine înțeles că un asemenea credit nu poate fi sau rămîne de resortul capitalului cămătăresc; societatea va crea atunci 6) *capitalul bancar*. Prin folosința capitalului bancar, care strînge și valorifică depuneri oricît de mici, întreprinderile industriale capătă dezvoltare; dar tocmai dezvoltarea lor va crea noi nevoi de capital, ceea ce va duce la 7) *capitalul fictiv* al societăților pe acțiuni. La rîndul lor, băncile, care prin credit încep să domine pe producător, nu se mai mulțumesc să aibă simplu cîștig de dobîndă, ci urmăresc participația la *cîștigul de întreprindere* și cel de *emisiune*. Concurența industriilor între ele ar părea acum să readucă anarhia în sînul capitalismului: dar 8) *controlul băncii*, care dă credit tuturor, în principiu, tinde să pună ordine. Un nou prilej de anarhie îl poate constitui jocul la bursa de efecte și de mărfuri; dar tendința de 9) *concentrare* a băncilor va face ca Bursa să fie dominată și să piardă din importanță. De aci încolo, prin lupta băncii către *monopol*, spre a înlătura concurența, prin cartel, trust și concentrarea tuturor tipurilor de capital în cel financiar, calea către organizarea rațională a producției e asigurată. Lui Hilferding nu-i rămîne să spună decît că aceasta înseamnă: „socialism în favoarea celor puțini“ !

În realitate, tot ce a descris Hilferding este trezirea rațiunii la viață, de-a lungul angajării adânci, aduse de capitalism, în viața economică. Dacă, acum, ne gândim că această trezire la rațiune se petrece cu omul contemporan nu doar în economic, ci și pe plan de civilizație, de cultură și de viață politică, ne e evident că nu de simplă raționalizare, organizare rațională, cum vrea socialismul lui Hilferding, e vorba, ci de ceva mai adânc și mai vast: de primatul rațiunii *în conștiința istorică a omului modern*. De vreme ce acest primat al rațiunii în simpla ordine a economicului a fost numit „imperialism“, să păstrăm termenul și să spunem: pe toate planurile conștiința istorică a omului de azi vrea o afirmare în funcție de întreguri și cu conștiința lor; o afirmare imperialistă.

Dacă acesta este imperialismul în toată plinătatea lui și cu accentul, firește, pe politic — ce e de spus despre burghezie din perspectiva lui? Că era burgheză l-a adus pe lume, este evident. Dar exprimă el în chip credincios idealurile burgheziei? Nu pe toate, ci unul singur: *afirmarea rațiunii*. Burghezia are și alte idealuri, încorporează și alte valori decât valoarea rațiunii. Istoricește, ea a pus în joc rațiunea mai mult ca o armă revoluționară: contra religiei, contra dogmatismului de orice fel, contra obscurantismului, ca și contra tiraniei ori a simplei dominații ce se exercita asupra ei. Nu cumva burghezia s-a amăgit? Nu cumva o armă pe care a folosit-o cu atîta succes împotriva altora se întoarce acum împotriva ei? Rațiunea firească, tuturor înnăscută, pe care o invoca burghezia, a făcut acum loc unei rațiuni ca și nefirești, constrîngătoare, vast ordonatoare, și de un dinamism ce nu mai poate fi zăgăzuit. Burghezia nu-și mai poate lua în chip de *clasă* răspunderea ei. Rațiunea aceasta își caută elitele ei și slujitorii ei. Sub orice formă, imperialismul readuce pe prim-plan

*minoritățile conducătoare.* Ce rămîne din valorile burgheze? N-o știm încă, în fond; așa cum nu știm ce rămîne din valorile țărănești ori din revendicările și veleitățile muncitorești. Liberalism, naționalism, socialism știm ce aduc, pentru rest ca și pentru burghezie. Imperialismul pur, însă, cel care abia își începe cariera, după epuizarea istorică a celorlalte momente, e o problemă *deschisă* a ceasului nostru.

Socotim așadar că lumea de azi se îndreaptă spre forme noi de imperialism; că burghezia e cea care a pus pe lume imperialismul, ca și celelalte trei momente politice, dar că nu poate răspunde de el; că imperialismul reclamă nu clase întregi (proletariat, burghezie) sau comunități întregi (națiuni: în cazul naționalismelor) care să-l încorporeze activ, ci doar minorități conducătoare. Și socotim, în ultimă instanță, că formația și vocația intimă a acestor minorități va hotărî de chipul pe care-l va lua lumea de mâine, inclusiv burghezia din sînul ei.

#### IV

În timp ce burghezia nu e în clar asupra timpului nostru, timpul acesta a sfîrșit prin a fi în clar asupra burgheziei. De vreo 50 de ani, cărturari de mîna întîi, de cele mai multe ori străini de idealurile burgheziei ca și de prejudecățile acesteia, se apleacă asupra ei și îi descriu natura, apariția istorică și etapele de dezvoltare. În măsura în care fenomenul burghez este împletit cu capitalismul, rămîne marxismului un prim merit, de-a fi ridicat problema și de-a fi găsit o încadrare istorică a burgheziei. Cercetătorii de mai târziu, pe de altă parte, au știut să integreze atît de bine etapele mai noi ale dezvoltării burgheziei în schema istorică găsită, încît

astăzi fenomenul burgheziei apare drept unul din cele mai bine limpezite din istoria socială. Este chiar surprinzător să vezi că o formă de viață istorică atît de activă încă poate fi atît de bine cunoscută. Pentru o dată, luciditatea istorică pare să nu paralizeze pe de-a-ntregul.

În ce constă claritatea aruncată asupra fenomenului burghez, am arătat: pe de o parte *natura* burgheziei ne-a apărut pînă în adîncimile ei, cu Sombart, Weber, Scheler; pe de altă parte *etapele* dezvoltării ei s-au desfășurat în întregul lor, cu mercantilismul, liberalismul și imperialismul, corespunzînd capitalului comercial, celui industrial și celui bancar. Mai ales ultima perspectivă, cea istorică, aruncată asupra burgheziei a fost de natură să se impună tuturor ca atare. În lumina a tot ce s-a întîmplat și se întîmplă încă, ea apare drept evidență înșăși; la cercetătorii români vedeam bine că un Madgearu ca și un Manoilescu o acceptau la fel de bine ca Zeletin, care avea chiar convingerea că face, cu asemenea scheme istorice, sociologie „științifică”. În orice caz nimeni n-a dezmințit, pînă acum, această prezentare în trei timpi a evoluției burgheziei și ea rămîne principala garanție că deținem fenomenul burghez în intimitatea lui. Chiar dacă nu e un adevăr științific, el e unul istoric, în dublul înțeles că dăm prin el socoteală de mersul istoric al burgheziei și că e vorba de un adevăr sub fascinația căruia stă întreaga noastră generație istorică. Orice cărturar sau doctrinar politic de azi, din orice unghi ar sta să considere burghezia, îi vede: un început timid, în planul economicului, apoi o afirmare plină, în cel al politicului, iar astăzi o așezare extremă în fața obligației de-a organiza rațional economicul, politicul și ideologicul. Adică, trei faze.

În aparență, s-a impus tuturor perspectiva istorică marxistă; legile de dezvoltare ale burgheziei ar fi cele

marxiste. Dar îndărătul legilor acestora stă altceva, și de aceea se impun ele. Nu numai că marxismul beneficiază aci, mărturisit, de seducția hegelianismului și a dialecticii, dar, în acest punct, cu acest triptic izolat oarecum, Hegel însuși are îndărătul său reflexiunea filozofică modernă, cu cîștigurile ei bine definite. Ce se exprimă aci este tripla modalitate: *subiectiv-obiectiv-absolut*, pe care o invocă peste tot idealismul german și care e atît de mult în spiritul gîndirii moderne. S-a spus pe drept, în dese rînduri, că omul modern aduce în plus, față de cel antic, subiectivitatea: că subiectivismul, interesul pentru caracter propriu, individualul, dar mai ales conștiința subiectivă și interioritatea deosebesc pe modern. Din concentrarea în sine și asupra-și a omului, gîndirea modernă a venit apoi să facă o trăsătură mai largă, una care să reprezinte primul moment în desfășurarea oricărei vieți. În viața naturii ca și într-a insului, în viața istoriei ca și în a culturilor, ne este astăzi familiară explicația printr-un început subiectiv, închis în sine, urmat de o deschidere către obiectiv, aproape o pierdere de sine, pînă ce se ajunge la un echilibru între subiectiv și obiectiv, care să fie împlinirea, cînd nu este sfîrșitul. Subiectiv, obiectiv și absolut sînt astăzi — cu sau fără Hegel, cu atît mai mult cu sau fără Marx — una din explicațiile patentate ale criticii noastre, în particular ale criticii istorice.

Cînd deci ni se vorbește de mercantilism, liberalism și imperialism ca de trei faze necesare în viața burgheziei și cînd se consideră o asemenea desfășurare în trei timpi drept o descoperire științifică, nu ne va fi greu să vedem care e resortul acestei „descoperiri” și să spunem că e vorba doar de modalitatea subiectivă, cea obiectivă și cea absolută a angajării burgheziei în economic. Mercantilismul este libertatea imediată, subiectivă, a schimbului produselor; liberalismul aduce condiții

obiective, un întreg climat politic, pentru producție și schimb, în timp ce imperialismul readuce, sub forma organizării raționale, o anumită subiectivitate („planificarea”), pe care trebuie s-o echilibreze cu condițiile obiective ale întregului. Sau, dacă ne gândim la cele trei faze ale capitalului: capitalul comercial, ca și cel de camătă, reprezintă capitalul subiectiv, care nu vrea să se piardă și înstrăineze decît spre a se reface imediat; cel industrial e lesne de înțeles ca o formă de obiectivare și înstrăinare a capitalului într-un produs industrial, din care riscă să nu se mai refacă, dacă e adevărat că industrialismul are tendința producției pentru producție; în timp ce capitalul bancar păstrează subiectivitatea capitalului și știe s-o armonizeze cu obiectivitatea investiției industriale și a producției pe scară uriașă. O dată deci cu desfășurarea istorică a capitalului, angajarea burgheziei în economic reflectă cele trei faze ale oricărei desfășurări istorice: subiectivul, obiectivul și absolutul.

Lucrul acesta capătă și mai mult relief dacă ne gândim la cele patru expresii politice ale sufletului burghez și dacă urmărim solidaritatea lor cu aceste trei faze. Menționam mai sus că burghezia a pus pe lume doar patru momente politice: liberalism, naționalism, socialism și imperialism (pe care-l vom așeza acum la urmă, statornic) și că aceste patru momente, cu toate combinațiile lor posibile, epuizează doctrinele politice viabile apărute în țările europene de-a lungul ultimilor 150 de ani.

În momentul ei de afirmare *subiectivă* în economic, cel mercantilist, burghezia se lasă proteguită, politicește, de absolutismul politic deja existent (regalitatea care încurajează contra nobilimii burghezia; absolutismul „luminat”). Tocmai pentru că își trăiește ceasul ei prim, subiectiv, burghezia are nevoie de protecție și

tutelă; ea nu creează deci un climat politic nou. În momentul al doilea, însă, cel de afirmare *obiectivă*, burghezia aduce cu sine forme politice noi: aduce liberalismul, care să instituie ordinea obiectivă a libertăților, dincolo de libertatea economică; naționalismul, ca expresie de autonomie a comunităților istorice; și socialismul, ca perfectă obiectivitate a întregii comunități producătoare. În sfârșit, cu momentul afirmării ei în modalitatea *absolută*, burghezia se ridică singură — după cum arată atît de izbitor marxistul Hilferding — pînă la forma politică a imperialismului bancar și național sau continental, regăsind căile și riscurile oricărui alt absolutism din trecut, monarhie absolută ori cezarism absolut. Liberalism, naționalism, socialism și imperialism se împletesc astfel cu cele trei faze ale burgheziei, cărora le dau expresivitate și culoare istorică. Îndărătul lor, ca și al celor trei faze, este legea, mai adîncă, de desfășurare istorică după cele trei modalități: subiectivă, obiectivă și absolută.

Acum putem încerca să privim mai adînc în fenomenul burghez și în clarul desfășurării sale istorice. Așa cum îndărătul celor trei faze ale angajării burgheziei în economic am găsit o lege mai generală a desfășurărilor istorice, la fel putem încerca acum să vedem ce este cu această angajare în economic ea însăși. Prea des se face, în vorbirea obișnuită, asimilarea dintre spirit burghez și setea de agonisire, după cum prea mult acoperă cercetătorii sociali burghezia cu capitalismul (cum vedeam în cazul lui Zeletin, ca și al întregii perspective socialiste, și cum se poate vedea izbitor în *Der Bourgeois* al lui Sombart, unde burghezie și capitalism sînt una). Nu încapă îndoială că omul burghez este în principal un homo oeconomicus; dar așa fiind, el este un om, unul cu sete de plinătate umană și, pînă la urmă, cu sorți de-a o obține. Marxismul își interzice să vadă

în el atît alte mobiluri decît cele economice, cît și o altă reușită decît cea în economic. Pentru a obține un tip uman deplin, marxismul visează o înfrîngere a burgheziei în lume și a burghezului din om, fără să vadă că înăuntrul spiritului burghez, chiar, mobilurile și țintele sînt totuși umaniste. În această privință trebuie să admitem că toți am sfîrșit ușor cu burghezul și că nu am văzut întotdeauna nici rădăcinile ființei lui, nici desfășurarea sigură (deseori împotriva „spiritului burghez“, firește) a traiectoriei lui în istoria contemporană.

Rădăcinile burghezului se împlîntă adînc în omenesc. El aduce, dincolo de caste și clase, înfrîngînd orice gata-făcut istoric, orice privilegiu ca și orice prejudecată, un mesaj de afirmare nelimitată, liberă, a omului. Este în el o sete de devenire sporitoare, de devenire întru ființă, pe care n-o poți contesta decît cînd îl privești în caricaturile lui, nu în el însuși. Numai că, întocmai umanității elementare din care se desprinde, el crede că binele omului constă în bun; că afirmarea deplină a omului este posibilă prin prosperitate materială; că e destul să fii un homo oeconomicus adevărat spre a putea fi om adevărat. Condiția fundamentală a umanismului burghez este *libertatea*, iar primul conținut — și la început singurul — al acestei libertăți este cel de-a produce, schimba și folosi bunuri. Angajarea în producția de bunuri avea să ia forma capitalismului care-și pregătea desfășurarea lui istorică. Dar libertatea, în numele căreia se făcea angajarea în economic, nu-și avea în ea desfășurarea ei? Epuiza oare capitalismul — așa cum se spune prea des — experimentul burghez în istorie? În afara ori îndărătul dialecticii capitalismului, nu e de surprins oare o dialectică a valorii de libertate, valoare pe care o punea în joc, înainte de orice, burghezia? Aci, în destinul conceptului de libertate, sub semnul căreia omul burghez făgăduia o devenire



întru ființă a omului, vom încerca să găsim și să urmărim aventura burgheziei în istorie.

Liberalismul — s-a putut spune — este copilul preferat al burgheziei. Dincolo de ce se califică în sens îngust prin „liberalism“, în speță momentul al doilea în evoluția burgheziei, se poate vorbi de liberalism în sens larg pentru toate cele trei faze. Și e adînc revelator pentru destinul burgheziei ce se întîmplă cu acest liberalism de-a lungul celor trei momente, subiectiv, obiectiv și absolut, pe care le reluăm acum, deopotrivă cu cele patru momente politice.

Există *un liberalism subiectiv*, care se acoperă cu și stă îndărătul mercantilismului. Burghezul invocă aci libertatea ca îngăduință imediată a schimbului bunurilor. Această simplă libertate a economicului, ba încă mai puțin, a comerțului de bunuri, i se pare suficientă spre a înzestra pe om cu tot ce-i e necesar pentru a-și obține binele. Libertatea pusă în joc aci este prima formă de libertate: cea de a dispune, așadar libertatea în ordinea lui „a avea“. Căci nu ai cu-adevărat un bun și nu dispui de el dacă nu-l poți preface în orice altceva. Este în logica bunului să poarte cu el toate bunurile lumii la un loc, sau atunci să nu fie „bun“ cu-adevărat; să rămîna simplă materie moartă.

Liberalismul de al doilea tip, cel *obiectiv*, vine să deschidă în afară conceptul de libertate. Așa cum bunul poartă cu el toate bunurile, libertatea trebuie să poarte cu ea toate libertățile. Nu e de ajuns să poți produce și schimba bunuri; nu e de ajuns să „dispui“ de ele. Și în fapt nici nu dispui cu adevărat dacă nu ai asigurate și alte libertăți. Un întreg sistem de libertăți va fi acum necesar pentru a îngădui omului să dispună și, dispunînd, să-și caute împlinirea umană. E ceea ce aduce liberalismul propriu-zis și îngust înțeles, liberalismul politic, care este prima doctrină politică pusă pe lume

de sufletul burghez și cea care a putut părea că-l exprimă cel mai bine. Libertate individuală deplină, libertate neîngrădită decît de celelalte libertăți, „coexistență a libertăților“ cum spunea Kant, iată afirmarea categorică a liberalismului obiectiv. — Dar tot de acest liberalism obiectiv ține și *naționalismul*, care va duce mai departe și adînci conceptul de libertate. Așa cum libertatea de a dispune nu era asigurată fără o completă libertate individuală, aceasta din urmă nu e sigură de sine decît într-un climat de autonomie și independență națională. Naționalismul s-a născut întotdeauna sub semnul libertății, el fiind un protest și o afirmare de sine împotriva dominației ori infiltrației străine. Chiar dacă, sub unele forme, naționalismul s-a putut întoarce împotriva libertăților individuale, el nu e mai puțin un moment, adîncit, al conceptului de libertate, în desfășurarea sa istorică. — Și la fel stă sub semnul libertății și al liberalismului obiectiv *socialismul*, cea de-a treia doctrină politică din era burgheziei și — vom spune — una tipic burgheză încă, la începuturile ei cel puțin. Ceea ce face sarea socialismului, îndreptățirea și acceptarea lui largă, în primul moment, este teza că *libertatea individuală* și cea *națională* nu sînt efective dacă nu există și *libertate socială*, adică ieșire din condiția exploatării omului de către om și a dominației de clasă. Conceptul de libertate, trimis și mai departe decît în naționalism, este încă acela care însuflețește ideologia socialistă, astfel că, pe această linie, nu poate fi un paradox să spui că socialismul e un produs al burgheziei sau că se naște în prelungirea și nicidecum prin contradicția de sine a libertății. Nimic nu vine, la acest început, să dezmință burghezia, o dată cu socialismul, și îți explici perfect, în felul acesta, nu numai socialismele burgheze din Nordul Europei, dar și adeziunea atîtor conștiințe tipic burgheze (cazul Franței și Italiei) la socialism și comu-

nism. Cu socialismul, liberalismul obiectiv ajunge la un capăt de drum al idealurilor lui — o societate pe deplin liberă, o umanitate total descătușată —, idealuri pe care numai împletirea posibilă a socialismului (ca și a naționalismului) cu imperialismul va părea să le știrbească. Dar trecerea libertății de la modalitatea obiectivă la cea absolută e cea care schimbă aci sensul aparent al lucrurilor. În fond, libertatea este în joc și mai departe, și cu ea burghezia.

Liberalismul de tip *absolut* aduce într-adevăr o față nouă, o ultimă transfigurare a conceptului de libertate și a însetării burgheze după libertate. Expresia lui politică este imperialismul. Dacă lăsăm de o parte imperialismul „financiar“ (care denumeste lucrurile doar pe linia capitalismului, nu și pe cea a libertății), ca și imperialismul de tip naționalist (cazul naționalismelor totalitare) sau cel împletit cu socialismul (respectiv cel rusesc); dacă urmărim doar care sînt resorturile oricărui imperialism, adică al oricărei tentative de organizare rațională pe scară istorică, atunci vedem că valoarea libertății e în joc aci, nu simpla ordine economică a lumii. În aparență, libertatea este îngrădită și, în unele forme de imperialism, chiar sugrumată. Din libertatea de a dispune nu a mai rămas aproape nimic. Ea s-a convertit, cu imperialismul, în contrariul ei, s-a negat pe sine, și a devenit imposibilitatea de a dispune; obligația de a te integra, ca individ producător de bunuri (și probabil ca națiune producătoare de bunuri, în curînd) într-un ansamblu dinainte gîndit. Cu energia atomică și folosințele ei probabile, existența acestor ansambluri și eficiența lor devin o certitudine. În aparență deci libertatea a luat sfîrșit, acea absolută suveranitate a individului în lume. Dar e vorba de libertatea de-a dispune — în sens larg de angajarea în economic —, o formă de libertate care nu poate fi totul. Dacă e cu-adevărat în burghez o

dorință de afirmare a omului, criza în care-a sfârșit idealul lui de libertate îi poate deschide căi noi. Căci într-adevăr, se poate vorbi de o evoluție a ideii de libertate, în cadrul burgheziei, iar acum, în era imperialistă, de o adevărată negare a negației, cum spune Hegel; de o eliberare de idealul libertății (ca libertate de a dispune). Libertatea de a dispune s-a lărgit în libertăți, în libertate națională, în libertate socială. Formele noi de libertate păreau încă să fie instituite spre a o protegui pe prima, libertatea de a dispune. Dacă încă de la ele nu se putea vedea că libertatea aceasta nu e totul, burghezia o vede acum. În fața ei se deschide obligația de a regîndi libertatea și de-a regîndi omenescul. Mai ales formele de imperialism impure, amestecurile de imperialism cu naționalism și cele de imperialism cu socialism, au pus omului contemporan, prin apăsarea pe care-au exercitat-o asupra-i, problema libertății și a omenescului. Totul e, deci, spre ce năzuiește omul contemporan odată ajuns aci: spre regăsirea libertății ca simplă libertate în ordinea lui „a avea” și spre un omenesc prin simplă prosperitate materială proprie — sau spre un alt ideal de libertate și o altă afirmare omenească.

În clipa cînd omul burghez își regîndește așezarea sa istorică în lume, el nu poate să nu vadă situația paradoxală în care s-a găsit la un moment dat și din care îl scoate abia imperialismul. El a căutat o formă de împlinire pentru om, dar, cu angajarea exclusivă în economic, s-a lăsat prins în neîmplinirea capitalistă. Setea sa de devenire într-o ființă, cîtă va fi fost, s-a aliat cu devenirea într-o devenire capitalistă. S-a arătat sugestiv că faza modernă a capitalismului e caracterizată de trecerea de la industria textilă la cea metalurgică; cu alte cuvinte, de la mașini care să fabrice bunuri de consum imediat capitalismul industrial modern a trecut la mașini care să fabrice mașini; de la organizare a producției

pentru consum, la organizare a producției pentru producție. Imperialismul vine să aducă ordine în lucruri. E o îngrădire, sau dimpotrivă, o descătușare? Și e un sfîrșit pentru burghezie, sau dimpotrivă, e o treaptă?

Totul se rezumă deci aci: dacă burghezia se acoperă cu capitalismul, atunci ultima fază capitalistă, una pîrînd să rezulte doar din evoluția nestăvilită a industrialismului mașinist, este mai mult decît poate suporta burghezia. Socialismul proletar s-a și înscris să-i preia succesiunea, pretinzînd (cu Hilferding, de exemplu) că imperialismul financiar înseamnă socialism „avant la lettre”. Dacă însă, alături de evoluția capitalismului, istoria burgheziei face să evolueze și idealul de afirmare liberă a omului, atunci ea poate privi imperialismul drept un moment al ei. Prin aceasta ea are prilejul să nege primatul economicului tocmai în lumina evoluției economice și să regăsească sensul uman în numele căruia ea, burghezia, a adus atîtea prefaceri și a trezit atîtea nădejdi în lume.

Să facem ipoteza, pe care totul în timpul nostru pare a o susține, că burghezia e la capătul ei de drum, sau măcar la un capăt de drum. Ce rămîne, istoricește, în marginea ei? Ce posibilități se deschid, într-un ceas istoric care are toți sortii să fie și primul al unei ere atomice? Istoria politică în ființă ne indică patru posibilități:

1) faza cea nouă, de după epuizarea aparentă a burgheziei, s-ar putea să revină burgheziei încă, și anume acelei burghezii care s-a dovedit autentică și care e acum în măsură să-și însușească imperialismul;

2) faza cea nouă ar putea reveni proletariatului socializant, care, prin nivelarea umană ce aduce, pare de-a dreptul adaptat momentului simplificator imperialist;

3) în faza cea nouă s-ar putea să reînvie și chiar să primeze valorile firescului, ale omului natural regăsit; să le numim valorile *țărănescului* de tip superior;

4) în sfârșit s-ar putea, dată fiind clarificarea pe care o aduce în ordinea economicului imperialismul, ca în noua fază să se impună, în locul valorilor de consumare, cele de însumare; într-un sens larg, valorile de *cultură*.

Posibilitățile acestea ne par că decurg firesc din fazele luptei politice care se desfășoară sub ochii noștri. E pentru toată lumea limpede că burghezia ar putea fi înfrântă de socialismul proletar, după cum, la rîndul său socialismul de speța aceasta (nu cel burghez) are riscuri să fie înfrînt de țărănime, de astă dată țărănime la propriu: în Rusia, în China, spre a nu mai vorbi de alte părți ale lumii, țărănime e cea care rezistă pînă la urmă, ea e cea a cărei „alianță” se caută și în favoarea ei se întîmplă revenirile de la efortul excesiv de industrializare, cum s-a putut vedea chiar în acest [an] '53. Dar dacă țărănimea, sau valorile țărănești s-ar impune, nu ar risca și ele, orice formă superioară și armonioasă ar căpăta, să fie înfrînte de valorile secunde ale culturii?

Și nu numai lupta politică vine să ne indice aceste patru posibilități drept singurele care se propun în imediat și în înscrierea aceasta chiar, dar însăși o logică internă a fiecărui moment sau măcar o graniță dureroasă în fiecare. Burghezia a fost, prin natura angajării ei în istorie, o adevărată ofensă la adresa proletariatului: a nesocotit drepturile „elementare”, cele 8 ore, asigurările, nevoile ultime, elementarul uman. Dar, la rîndul său, proletariatul reprezintă o ofensă pentru firescul uman, pentru omul așa cum l-a făcut bunul Dumnezeu, cu pornirile lui și integrarea lui naturală în cosmos. Omul acesta însă nu reprezintă și el o ofensă la adresa unei umanități înnobilate, una care nu se mulțumește cu soluțiile firescului?

Burghezia nesocotește proletariatul, ridicîndu-l împotriva ei, așa cum proletariatul nesocotește firescul uman, pregătindu-și sfîrșitul în fața lui, iar firescul uită de nefirescul destinului uman, trezindu-l la o răspundere istorică. De un veac trăim într-o ciudată decădere, care ar putea fi în același timp o adîncire. Decădem socialmente de la condiția de burghez la cea de proletar și ne trezim axați pînă la urmă pe valorile firescului. Dar în această aparentă sau reală decădere e, poate, pentru omul modern, un itinerar necesar, de-a lungul drumului pe care l-a deschis — chiar dacă nu l-a străbătut încă pînă la capăt — istoria noastră politică.

Să vedem înăuntrul acestei istorii politice cum arată și cît făgăduiește fiecare din posibilitățile amintite.

Prima posibilitate era ca burghezia sau valorile burgheze să fie și mai departe conducătoare în lume. Dar care burghezie? Cea autentică, spuneam, și trebuie să admitem că ea se reduce la lumea anglo-saxonă, astăzi; în particular la cea de peste Ocean. După ce s-a trezit la viață la Florența, spre sfîrșitul Evului Mediu, spiritul burghez a invadat Nordul, s-a afirmat la un moment dat în Țările de Jos, spre a se realiza deplin în Anglia, înainte de-a izbucni cu Revoluția în Franța și de a califica, în secolul XIX, Germania. Încă din secolul XVIII Anglia e țara clasică a liberalismului obiectiv, cel care părea să dea măsura burgheziei. De atunci încoace Anglia a fost principalul factor de modelare a lumii europene: nu numai tipul de viață economică și politică aveau să fie impuse de spiritul englez, dar chiar tipul de viață pur și simplu, începînd cu îmbrăcăminte și sfîrșind cu sportul și distracțiile. (Trebuie să admitem cu Zeletin, în ce ne privește: influența Franței era zgomoasă și deseori doar aparentă; cea a Angliei era reală.) Astăzi, însă, în ceasul liberalismului de tip absolut, Anglia are ceva desuet, în instituțiile ca și în

mentalitatea ei. Burghezia Statelor Unite e singura care, prin poziția și prin vigoarea ei, poate pretinde să fie în miezul lucrurilor. Această burghezie (împreună, la început, cu cea germană, arăta Hilferding) e cea care deschidea spre imperialismul financiar, pentru ca acum să caute o soluție imperialistă deplină, în liberalism, adică în spirit burghez încă. Dacă burghezia își poate supraviețui sieși, nu ar face-o, în viitorul imediat, decît sub chipul sau în marginea celei de peste Ocean.

Numai că, o vedem, noua fază nu poate fi doar una a capitalismului; e și una înăuntrul ideii de afirmare a omenescului. În această privință, burghezia autentică de azi este totuși deficitară. S-ar putea ca ea să rezolve — cum se pare că s-a și întîmplat în țările anglo-saxone — problema raporturilor ei cu proletariatul, o problemă născută strict pe linia de evoluție a capitalismului. Dar problemele mai adînci, născute pe linia de evoluție a liberalismului, nu-i stau la îndemînă. Burghezia de care vorbim are o idee elementară, aproape primitivă, despre libertate. A ajuns în era imperialistă, ba chiar a făcut posibilă această eră, rămînînd totuși la un ideal de libertate echivalent cu „a lăsa în pace” pe oricine. Pentru ea, omul e și mai departe o ființă care se realizează *de la sine* și pe plan *individual* doar. Respectul față de ins duce, în lumea acelei burghezii, la indiferență față de el. Fiecare se realizează cum poate și cît poate. — Se obține, în aceste condiții, un echilibru istoric durabil. La primul semn de dezechilibru economic, umanitatea aceasta burgheză e sortită să intre în criză. Ba poate că, tocmai pentru că n-are o axare mai adîncă, ea creează singură, cu spaimile și nesiguranțele ei, cîte un dezechilibru economic. Dacă deci burghezia nu obține mai mult decît atît, viața ei e în mîna tehnicienilor ei economici și nici măcar pe deplin într-a lor.



A doua posibilitate ce se deschide în fața epuizării burgheziei nu mai are nevoie de comentarii. Știm cu toții ce vrea și pînă la un punct ce poate socialismul proletar. Întocmai ca în cazul burgheziei, putem spune: chiar dacă el va găsi o soluție în raporturile sale cu lumea țărănească, de care e amenințat, și cu valorile firescului, pe care le ridică împotriva-i, încă e o întrebare în ce măsură va putea da omenescului un chip care să se impună altfel decît prin silnicie ori narcoză propagandistică. Întrebarea cea mare, care e de pus în cazul acestei posibilități istorice, este: *cît* merită să îi accepți jocul pentru a vedea dacă poate sau nu rodi istoricește. Că nu se realizează înăuntrul primei generații care îl practică, e de pe acum clar în cazul tuturor experiențelor făcute. Merită să aștepți mai mult?

Mai multe vor fi de spus despre cea de a treia posibilitate. Ca o lume a valorilor țărănești — în sens oricît de larg — să se afirme în ceasul imperialismului și sub ocrotirea industrialismului atomic, pare destul de ciudat, la o primă vedere, și are aerul că reprezintă doar o amabilitate la adresa țărănescului. Și totuși: de ce să nu fie posibilă o lume de oameni ai firescului, în mijlocul suprafirescului atomic? Asistăm de decenii întregi la revolta omului modern împotriva propriei sale demonii tehnice; vedem bine cît de nealterat a rămas omul cel viu în fața corsetului civilizației. De ce să nu imaginăm că omul acesta viu va folosi tocmai plusul de tehnicitate și de mașinism spre a se regăsi ca om al firescului? În definitiv, știm bine că mașina a fost sortită să elibereze și nu să aservească pe om. Nu s-ar putea obține în sfîrșit această eliberare? În mod neașteptat atunci, a doua jumătate a veacului XX ar putea fi una în care nostalgia naturii, atît de activă îndărătul civilizației noastre, a naturii clasice, directe, nu a celei romantice, rousseauiste, să capete o izbăvire. Din toate părțile și

sub toate formele s-a condamnat sufocarea sufletului de către spirit. De aceea din toate părțile apar sugestii de revenire la valorile sufletului și la formule de viațuire acceptabile pentru el. Ni se propune limitarea orașelor la cîte 100 000 locuitori; un Röpke sugerează descentralizarea industriilor și răspîndirea lucrătorilor pe spații întinse, în așa fel încît fiecare să poată locui într-un cadru natural și cu orizont în jurul său; ni se dă drept exemplu țărănimea elvețiană și cea daneză; și, cînd nu se poate face altfel, se profetizează un viitor sumbru pentru o Anglie care și-a îngăduit să desființeze țărănimea și să lase în urmă valorile țărănești.

E adevărat, în toate acestea e vorba de țărănesc oarecum la figurat. În orice caz nu de țărănimea istorică, afirmată prin comunități satești tradiționale, e în principal vorba, ci de o țărănime secundară, sau de o reîncadrare în orizontul naturii a unui proletariat și-a unei burghezii dezrădăcinate. Ni se pare însă că țărănimea istorică nu e mai puțin aptă să se ridice la o treaptă demnă de veacul ei, păstrînd ori nu comunitatea ei istorică, dar avînd cîștigul de-a fi aparținut unei astfel de comunități. De aceea posibilitatea care se deschide, cu afirmarea valorilor firescului, poate fi socotită una a țărănescului și una interesînd îndeosebi lumea aceasta a Sud-Estului, unde țărănescul e totul. Unei lumi care nu știe și nu vrea prea multe cu burghezia ei, ca și uneia care, dimpotrivă, vrea prea multe cu socialismul ei proletar, nu trebuie să i se interzică, poate, ieșirea către o soluție în care omul va fi om deplin, la nivelul scoborît dar sigur al omenescului firii.

Și acum, ultima posibilitate, cea a unor lumi, poate chiar a unor state, în care să primeze valorile de cultură, valorile de însumare. (Numesc așa, spre deosebire de valorile de consumare, pe cele care însumează pe oameni între ei și îi însumează deopotrivă cu ei înșiși.

Pentru producerea unei pîini putem cel mult colabora: dăru pîinea e sau a mea sau a celuiilalt, ne hrănește sau pe unul sau pe celălalt, deci ne dezbină; un gînd bun însă e și pentru mine și pentru celălalt, ne însumează. Ba gîndul bun de azi se însumează și cu cel de mîine, punînd ordine cuprinzătoare în mine.) Oricît de străine politicului ar putea părea aceste valori, ele sînt totuși justificarea lui ultimă. Un stat care nu pune pe lume asemenea valori nu trăiește istoric. La fel, o lume care, cum e a noastră, ar ajunge la desăvîrșirea organizării ei materiale în cadrul unui imperialism consimțit, dar nu ar deschide către mai mult, ar fi o lume subistorică. E adevărat, unde e prosperitate în istorie este și cultură. Dar lucrul e adevărat doar în sensul că unde *nu* e prosperitate nu e cultură. Nimic nu ne asigură că de la sine, prin simplul fapt al reușitei în economic, ne va fi dat restul. Ba vom spune din nou că, dimpotrivă, acolo unde nu e restul, reușita economică e ea însăși precară. E poate necesar, prin urmare, ca societatea să fie „creditată“, în exemplarele care merită aceasta. Și iată-ne întorși la „statul celor cu credit nelimitat“, stat care reprezintă, în ordinea aceasta de idei, ultima ieșire a unei lumi care nu e sigură de ziua ei de mîine.

Cîteva cuvinte încă, și tot în marginea declinului aparent al burgheziei, asupra realităților istorice date. Dacă termenii care sînt în joc, o dată cu succesiunea ce s-ar putea deschide, numără doar: burghezia, proletariatul socializant, țărănimea sau valorile firescului și, în sfîrșit, elitele valorilor de însumare, atunci merită să vedem cum stau lucrurile cu fiecare națiune în parte. În Europa ni se pare că există două națiuni complete: Germania și Franța, care cuprind în sînul lor toate cele

patru momente. Dar în timp ce momentul burghez, cel proletar, cel țărănesc și cel cultural au, în Germania, ceva plin încă, în Franța (poate și în Italia, care nu e de nesocotit ca laborator istoric, dacă nu e chiar de acceptat ca țară creatoare de istorie) burghezia e oarecum meschină, proletariatul e ieftin protestatar, țărănimea e obosită și cultura rămîne singură să ofere, dacă mai poate acolo, cu ineputabilul ei, sorți pentru ziua de mîine. De ce lumea germană, atît de completă în alcătuirea ei, a fost totuși politicește deficitară pînă acum, rămîne o problemă deschisă. — Dacă ne îndreptăm spre lumea anglo-saxonă, vedem că acolo toate momentele s-au concentrat în cel burghez; că avem de a face deci cu lumi monovalente, în sens rău, poate, în Anglia, în sens promițător în Statele Unite. Oricum, e vorba de lumi simplificate, de la care poți aștepta eficiență, dar nu și reușită istorică, eventual. În Răsăritul nostru, Rusia vine să pună în joc trei din cele patru momente: un proletariat nou și probabil viu, o țărănime veche dar trainică încă și un rezervor, încă nesondat, de posibilități în ordinea valorilor de cultură. De burghezie nu se poate vorbi pentru trecut, în Rusia, dar nu e exclus ca ea să se nască tocmai sub presiunea socialistă, în așa fel încît și țara aceasta să înglobeze toate momentele cu sorți de reușită în lumea de mîine.

Iar noi? E limpede că noi nu avem decît momentul țărănesc și — în stare născîndă — cel care să pună în joc valorile de cultură. Ce avem de făcut spre a contribui ca istoria să se deschidă în favoarea noastră? Să luptăm contra spiritului burghez în lume, folosindu-l totuși, cînd va fi cazul. Să luptăm dar să folosim însăși de la experiența socialistă. Să facem, cu o mîină, loc în lume valorilor țărănești, dar cu două mîini să impunem și să ne impunem valorile de cultură.

*Note și sugestii pentru saltul calitativ*

Sînt două planuri în care se poate încerca ceva, pentru o afirmare românească în lume: unul e planul culturii în înțeles restrîns, planul cîtorva specialități; și altul, al culturii în sens larg, îngrijire a sufletului unei comunități și ridicare morală a lui. Pentru fiecare din acestea cîteva serii de sugestii sînt poate la locul lor, în preajma ceasului de nedumerire ce stă să vină.

Afirmarea în cultură, respectiv prin cîteva specialități de cultură, s-a dovedit în ultimii 30 de ani a fi o șansă atît de clară pentru lumea noastră încît totul se reduce, în această privință, la „finanțare“. Fără a face deocamdată procesul cheltuielilor inutile din trecut (ar fi în orice caz ceva de spus despre armată, chiar dacă nu în termenii defetiști ai lui Brătescu-Voinești, după războiul trecut), este limpede că se pot găsi bani și pentru cultură. Este una din absurditățile bunului-simț să creadă că actul de cultură vine „de la sine“, odată obținut restul, și că în fond totul se reduce la „primum vivere“. Dar nu: pentru ins ca și pentru comunitate, treapta culturii se atinge deliberat. Nu ne trezim pur și simplu în cultură, ci, individual și colectiv, *ne așezăm ori nu în ea*. Este (sau va fi) momentul să ne așezăm conștient în ea.

---

\* Este titlul pus de Noica pe un caiet conținînd *Note și sugestii pentru saltul calitativ* și *Carnetele*. (N. ed.)

Iată o primă specialitate culturală de la care am avea enorm de câștigat, pe plan românesc: arheologia. S-a spus în mai multe rînduri că, dacă n-avem istorie — cel puțin una care să ne impună — avem în schimb o proto-istorie interesantă. Tipul nostru de țaran are o stabilitate ce ar acoperi 3 000 de ani, iar civilizația sătească a geților ar putea înfrunta, după Pârvan, civilizația orășenească a grecilor. În urmărirea acestui gînd, Pârvan concepuse o întreagă serie de săpături arheologice, din care probabil că multe au rămas nefăcute. Întreprinderea lor organizată și valorificarea rezultatelor la care ar duce ar fi de ajuns, dincolo de orice gînd „patriotic”, să dezvăluie o dimensiune, încă necunoscută, a comunității noastre istorice. Mai ales într-o lume fără de istorie, cum e cea care se pregătește, un titlu istoric în plus și-ar putea avea seducția și utilitatea lui (de exemplu, în problema Ardealului).

La celălalt capăt al lucrurilor, și totuși de o la fel de incontestabilă utilitate românească, stă teologia. Aci nu mai e vorba de afirmat un tip de civilizație, ci de apărat un profil spiritual. S-a pretins statornic că românescul este împletit cu ortodoxia; că am ales și menținut ortodoxia pentru că sîntem așa cum sîntem; sau că sîntem astfel fiindcă am preferat ortodoxia. Poate că nu totul e adevărat în împerecherea aceasta, dar sigur este că spiritualitatea noastră țărănească, dacă nu întotdeauna cea cultă, a luat pecetea ortodoxiei.

Cum vom putea apăra, atunci, sensul nostru ortodox de viață istorică? Pe vremuri, văzînd carența celorlalte biserici ortodoxe, Nae Ionescu sugera ceva de speța unui imperialism ortodox. Acum, nu după mult timp, problema s-a schimbat cu totul: ea s-a redus la simpla supraviețuire întru ortodoxie. Dar dacă purtătoarea ei adevărată la noi este țărănimea, atunci e foarte probabil că prin destăranizare — la care totul pare a ne duce,

inclusiv „statul țărănesc” — să ajungem și la desortodoxizare. Ce va putea salva dimensiunea noastră ortodoxă, decît o mînă de teologi? cîtiva cercetători, sau trăitori, sau interpretatori ai fenomenului religios din Răsărit, care nu mai poartă de mult numele Bizanțului și totuși n-a încetat, pînă acum, să fie viu? Astăzi, chiar, cîtiva tineri de cultură și nobilă trăire religioasă pretind că experiența spirituală a Muntelui Athos nu este pe deplin valorificată și că în numele ei ortodoxia ar avea de opus Occidentului un sens religios mai adînc decît cel opus de obicei. Dar un asemenea act de afirmare se face cu oameni de cultură, formați în institute speciale și devotați unui singur gînd, iar pe aceștia nu-i produce întîmplarea sau simpla „dezvoltare economică” a societății noastre. Dacă, pe de altă parte, se vede ce fecund poate fi artisticește contactul cu lumea Bizanțului (ne gîndim în speță la *Oratoriile* muzicale ale lui Paul Constantinescu, cele mai bune lucruri, pare-se, din creația muzicală românească de pînă acum), se poate concluda că teologia are ceva de făgăduit lumii noastre.

Să nu mai menționăm necesitatea, evidentă oricui, de-a se întemeia și susține institute științifice de tot soiul. Să trecem peste necesitatea culturală de-a avea o revistă internațională de matematici (specialiștii noștri fiind de primă mînă, pare-se), ori una de istorie a religiilor. Vom menționa doar necesitatea — mai puțin evidentă dar nu mai puțin vie — a unui Institut de studii orientale. Cine a răsfoit cartea lui Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, a putut vedea ce loc privilegiat de întîlnire între Occident și Orient reprezintă Sud-Estul european. Față de interesul pe care-l trezește în cultura europeană, de mai multe decenii, Orientul, chiar cel îndepărtat, interes care ia aproape caracterul unei revizuirii de sine, dată fiind înfundătura în care au intrat unele din valorile occidentale

(activismul, sau cretivitatea tehnică, de pildă) — sinteza efectuată sau posibilă în Sud-Est între cele două lumi și serii de valori apare plină de tot interesul. Dacă adăugăm că, biologic deocamdată, centrul de greutate al Europei se mută spre Răsărit, definirea culturală a Sud-Estului devine o necesitate istorică. În această privință Eliade, cu pregătirea sa, făcuse unele eforturi ce erau pe punctul de-a fi încununuate de succes: pe vremea lui Carol se vorbise de un Institut de studii orientale, pus sub conducerea sa. Împrejurările dar mai ales îngustimea oamenilor au împiedicat înfăptuirea lui. Va mai fi amânat și de astă dată?

Nu e lipsit de rost, în ce privește felul cum se făcea afirmarea noastră în cultură, să relevăm două cazuri din trecutul apropiat. Cercetătorul de care amintirăm și-a închinat câțva timp pregătirii unei ediții din Hasdeu (căci și aceea lipsea!). Ediția a apărut în două volume la editura Fundațiilor. Cum putuse însă fi ea pregătită? Dintr-o subvenție personală acordată de Nae Ionescu (respectiv Malaxa), pentru un act de cultură ce reprezenta o datorie elementară pentru toate generațiile ce se scurseseră de la Hasdeu încoace. — Dar cazul Blank e și mai izbitor. Bancherul acesta amator de cultură a sfârșit prin a ocupa, în efortul nostru de ridicare culturală, un rol de seamă, sprijinind — cu un substrat ori nu, rămîne să se spună de alții — personalitățile noastre culturale de prim ordin și făcînd, cu ajutorul lui Pârvan, editura Cultura Națională, în care aveau să apară cele mai bune cărți și traduceri în limba noastră. Rolul impresionant pe care l-a putut astfel juca un simplu particular vine să arate nu numai meritele sale, ci și carența societății de pe atunci. Ce fel de stat era acela în care inițiativele și realizările culturale mai ridicate erau de resortul bancherilor și industriașilor? E motivată nevoia ca un stat să fie socialist spre a încuraja cultura?



Un stat obișnuit, căruia îi revine îngrijirea șoselelor și instrucția militară a cetățenilor unei națiuni, să nu aibă el nici o răspundere față de sufletul ei?

Primum vivere, ți se răspunde. Este aci felul sigur al națiunilor mici — fără istorie, fără destin politic cum sînt — de-a muri, sub semnul lui „primum vivere“.

\*

Nevoia unui salt calitativ nu reprezintă un lux românesc, ci o calificare elementară. O țară care e sistematic ultima la întrecerile între popoare (ultima la Olimpiade, ca și în cultură, România fiind printre puținele țări ce n-au un premiu Nobel), una care pe planul eticii internaționale este iarăși departe de a fi prima; o țară care, pe de altă parte, își simte și își vede recunoscute de către alții unele daruri — poate ea aștepta ca simpla „evoluție firească“ a societății ei s-o scoată din neantul istoriei? Dar cel puțin un fapt e evident, că evoluția firească nu ne e dată: dacă ne va fi dată de acum înainte, nu vom fi decît niște întîrziți. Nu e absurd să facem doar o scuză, o lamentabilă scuză, din nesiguranța vieții noastre istorice? N-a spus-o limpede un Cioran: pentru alt neam poate că nesiguranța în care am trăit ar fi fost un prilej statornic de afirmare și nu un blestem?

Să vedem deci dacă, de astă dată cel puțin, nu putem transforma în pozitiv „blestemul“ nostru și dacă, în speță, nu e posibil un salt calitativ pe plan moral tocmai pentru că sîntem așezați atît de prost în istorie.

Prima sugestie de dat, în această privință, este recunoașterea unei vinovății *colective* în tot ce s-a întîmplat și nu s-a întîmplat. Sugestia aceasta se revendică de la un precedent impresionant în istoria culturii noastre: de la analiza necruțătoare făcută de Cantemir sufletului românesc, în capitolul „Despre datinile Românilor“,

din *Descriptio Moldaviae*. Neascunzînd paginile acelea, ci punîndu-le provocator sub ochii oricărui tînăr român (aşa, biciuitor, ar trebui să înceapă orice act de „propagandă” românească), am obţine de la început o aşezare morală rodnică. Mîine nu ne-am mai certa în jurul vinovăţiilor; n-am mai arunca de la unii la alţii răspunderea, ci am practica acel „aci eşti spînzurat tu”, de la care încolo poate începe fapta răscumpărătoare.

Dar recunoaşterea aceasta a vinovăţiei proprii, ca fiind colectivă, nu poate rămîne un simplu „moment” moral, un simplu ceas de pocăinţă şi smerenie, fără consecinţe pentru rest. Dacă înţelegem cu-adevărat că toţi sîntem vinovaţi, atunci putem consimţi unui fel de-a plăti în chip solidar pentru păcatele trecute. Fiind vorba de o colectivitate, cel mai potrivit fel *moral* de-a plăti este de a plăti la propriu; căci pentru o colectivitate, sacrificiul material *consimţit* are o semnificaţie spirituală. Şi într-adevăr, cît de semnificativ nu ar fi ca în ţara aceasta, unde s-au plătit atîtea biruri de nevoie, să plătim — tocmai acum, sărăciţi cum sîntem — un bir de bună voie; de pildă să restituim, eşalonat, diversele datorii rezultînd din împrumuturile contractate de la străini între cele două războaie. Că ne-ar fi iertate? Dar să nu ni le iertăm noi! Să dorim pentru *noi*, nu pentru ochii altora, intrarea în ordine. E de la sine înţeles că, la capătul acestui gest, ne-ar veni credite care să ne despăgubească din plin de sacrificiul făcut. Dar sacrificiul merită să fie făcut în el însuşi, ca un gest aproape religios.

Viaţa noastră publică are nevoie de asemenea zgîlţîiri, tocmai pentru că nu-i e dată dezvoltarea lentă şi sigură. Noi nu putem „aştepta” să apară omul cinstit sau omul de caracter în mijlocul nostru: trebuie să-l proiectăm acolo. Dar pentru aceasta nu trebuie să şovăim în faţa experimentului. E privilegiul naţiunilor mici (şi cine ştie dacă vom rămîne aşa? dacă sporul

nostru biologic nu ne va aduce într-o zi în postura de națiune care nu mai poate face „experimente“ morale cu sine?) de-a avea un plus de libertate istorică. După cum avem libertatea de-a *nu* mai lua prea în serios „apărarea națională“, căci s-a dovedit că singuri nu ne putem apăra, avem și libertatea de-a *lua* în serios o idee socială sau o experiență politică deosebită. (În Elveția se poate face un experiment politic; în Portugalia ori țările nordice, da. În țările mari în schimb, chiar o idee bine definită, ca marxismul, devine ceva local, respectiv ce poate și trebuie să dea poporul respectiv.) Un stat mic, de pildă, poate glumi cu bugetul său; statele mari nu pot fi decît serioase și greoaie. — Ne gândim, astfel, că s-ar putea face la noi experimentul de-a se „desfiscaliza“, într-o zi, un întreg județ. S-ar putea desființa acolo întreg aparatul fiscal și cere cetățenilor respectivi să aibă suficient simț al răspunderii pentru a se impune și a plăti singuri. E probabil că, și pentru cei astfel tratați, și pentru cetățenii ceilalți, un asemenea gest ar avea sorti să fie rodnic. Că el nu s-ar putea permanentiza, nici generaliza, atîta vreme cît „evolutiv“ societatea noastră n-a atins stadiul dorit, — e posibil. Dar e o întrebare dacă „evoluția“ nu se face la noi tocmai așa, cu un minimum de violență.

Încă două note, pe această linie a unui salt calitativ în ordine morală, una privind trecutul și alta ținînd să fie o sugestie de viitor. De-a lungul celor 20 de ani de viață națională plină, într-o țară în sfîrșit „întregită“, noi n-am avut simțul echității internaționale, deși recunoșteam că eram produsul unei anumite echități și justiții istorice. Un Brătianu a ieșit de la Versailles trîntind ușile pe chestia Banatului, dar nimeni n-a avut îndrăzneala să admită că, între timp, dețineam Cadrilaterul în chip injust, de vreme ce reluaserăm Basarabia. Pe de altă parte, deși aveam totul de riscat, în poziția

în care eram, de la o politică imperialistă a vecinilor mari, totuși n-am șovăit noi înșine să practicăm, în același Cadrilater, o asemenea politică imperialistă, cu colonizare și celelalte măsuri tipice. La ce ar fi dus o altă atitudine? Poate și la câștiguri materiale — căci nu am mai fi investit așa de mult în regiuni sortite pierderii —, poate la pierderi teritoriale mai reduse, în ceasul ajustărilor finale; dar în orice caz la un plus de demnitate românească în lume. Să nu avem ce face cu ea?

Un ultim gând în legătură cu saltul calitativ moral; un gând care privește tot ceva în ordine materială, cum e firesc pentru colectivități. Dar aci e ceva care ține de taina pământului, taină pe care nici o doctrină, oricât de raționalistă ar fi, n-a desființat-o. Este vorba de așezarea Capitalei noastre. E o absurditate geografică, istorică, etnică, a fost și una economică și în orice caz una spirituală, în a consimți să avem drept capitală Bucureștii. De la turci — care altminteri au fost cei mai blajini dintre stăpînitori, poate și pentru că erau o națiune atît de ștearsă istoricește — apasă asupra noastră blestemul acesta, pe care inerția, dublată apoi de interesele păturii conducătoare, n-a reușit să-l înlăture. Ne-am mulțumit cu o capitală așezată excentric, la marginea pădurilor (azi dispărute), cum cereau turcii, într-o climă îndobitocitoare, cu un peisaj inexistent, sortită murdăriei, levantinismului și aversiunii oricărui român coborît dintr-un colț de Românie autentică. Nimic din spațiul nostru, să-i zicem „mioritic“, nu e de găsit acolo și nimic din soliditatea etnică de aiurea. După ce am susținut atîția ani că inima românismului e în Ardeal, că de acolo au venit toate descălecările și că ele s-au continuat statornic, înzestrînd județele noastre de deal cu un tip de om ce face singura noastră mîndrie — am lăsat ca Ardealul să fie o provincie, în loc să ne fie

patria prin excelență. Făceam colonizare și imperialism în Cadrilater, dar nu întăream propriul nostru principiu de viață. Ce alt chip moral n-ar fi avut țara aceasta cu altă inimă și altă pulsație?

Mîine e probabil că vom calcula iarăși. Primum vivere...

\*

Toate aceste sugestii, fie în ordinea culturii, fie în cea morală, pot întâmpina obiecții de un fel ori altul: sînt costisitoare, riscate, nepolitice, sau „foarte bune dar pentru mai târziu“, se va spune. Iată însă una care, rezumîndu-le într-un fel pe toate celelalte, pretinde că poate fi întreprinsă astăzi (respectiv mîine) fără prea multă cheltuială, fără riscuri naționale și fără complicații politice: sugestia „cecurilor“, expusă mai jos. Va înfrînge ea mai lesne inerția lumii noastre? E o întrebare. Dar dacă nici *atît de puțin* nu se poate cere comunității românești, atunci e poate momentul — ți-o spui singur — să închei conturile cu ea și să-ți vezi de rest...

### *Carnetele*

Pentru ridicarea nivelului spiritual al neamului acestuia; pentru o afirmare a lui în istorie; și, în orice caz, pentru a aduce o contribuție românească la ideea de om și de demnitate umană, pe linia concepției democratice și în particular a Chartei, propunem să se acorde, unui număr restrîns de cetățeni, carnete de cecuri, sortite să îngăduie posesorilor lor a trăi în deplina libertate materială, fără nici o restricție alta decît a răspunderii proprii.

Aceste carnete ar urma să fie acordate pe viață tinerilor între 30 și 40 de ani care vor fi dovedit nu numai merite creatoare în câte o specialitate de cultură teoretică ori practică, dar care, alături de rectitudinea morală, vor fi manifestat înțelegere pentru problemele comunității lor. Nu s-ar acorda deci exemplarelor excepționale ca atare — cele care reușesc doar într-o privință —, ci exemplarelor armonioase, de oameni întregi, exemplarelor „excepționale“ doar în înțelesul că înfăptuiesc regula, atîta de greu de atins, a omenescului adevărat. Posesorii acestor carnete ar avea libertatea să ducă viața ce vor: să aibă o angajare în viața activă (în care caz ar trebui să li se acorde precădere în posturi, iar leafa lor ar merge, firește, la stat), ori să nu aibă, să întreprindă ceva ori altceva, să se desăvîrșească într-un fel ori într-altul. Libertatea materială ce le revine le-ar îngădui să nu se lipsească de nimic necesar împlinirii lor (călătorii de studii, cărți etc.); să nu se mutileze intelectualicește prin angajarea în cariere istovitoare și nerodnice pentru ei; și să nu se mutileze nici sufletește, ci să aibă din timp mijloacele de-a întemeia un cămin, de-a avea copii și de a-i crește în condiții demne față de idealul lor de viață. Posesorii carnetelor ar apărea astfel ca niște cetățeni majori ai societății, cetățeni cărora li se pune la dispoziție un plus de mijloace pentru că au în ei un plus de răspundere și un plus de creativitate.

Nu se creează astfel o „nouă categorie de privilegiați“ decît în aparență. Carnetele nu ar avea defel caracterul de răsplată pentru meritele cuiva, ci ar fi o investire pe care-o face societatea în ce privește cîteva exemplare alese ale ei, investire de natură să *oblige* pe cel vizat, prin desăvîrșita „libertate“ în care l-a așezat. Dacă e adevărat că, în lumea burgheză cel puțin, deplina libertate nu ți-o dau decît mijloacele, respectiv

banul, atunci cetățenii aceștia, îmbogățiți dintr-o dată și în chip nelimitat prin carnetul de cecuri, sînt adevărații oameni liberi ai societății. Dar ce e de preț aci este faptul că ei nu se vor mai *odihni* în libertate, ca îmbogății de rînd. Ei încep cu sfîrșitul, adică cu îmbogățirea și libertatea, ca atare întreprind ceva cu ea și nu o consideră capăt de drum. În loc să ajungem secătuiți la „libertate“, ne așezăm prin cîțiva, dintru început, înăuntrul ei și îi gîndim conținutul. Societatea europeană, care mizează atît de mult pe demnitatea umană, are datoria să vadă ce poate da omul odată pus în condiții de demnitate.

În genere — iar Apusul o dovedește prea adesea — oamenii trăiesc în demnitatea mijloacelor și în stupiditatea scopurilor: ce splendidă e acumularea banului și ce lamentabilă folosința lui; ce nobil e omul care muncește și ce penibil cel care se distrează; ce frumoasă moralicește e cucerirea puterii și cîtă imoralitate în exercițiul ei! Dar tocmai scopurile sînt cele care ne califică, iar mijloacele nu sînt decît în vederea lor. Ființa umană este una cu scopuri; demnitatea ei nu e doar de-a se hrăni cum trebuie, de-a se perpetua cum trebuie, ci și de-a se finaliza cum trebuie. Nu e de ajuns, cum se spune, să obții mijloacele, să te eliberezi, pentru ca scopul să vină de la sine. Nu există „de la sine“, automatism, în acest plan. De aceea trebuie să punem în chip deliberat pe cel ce merită în condiția de răspundere și să-i cerem să se desăvîrșească rațional, prin necesitatea cea nouă pe care i-a creat-o libertatea în care l-am angajat.

Societăți de oameni liberi au mai existat în istorie: în Grecia veche sau Renaștere, de pildă. Dar libertatea lor era fără direcție și fără răspundere; era o stare de fapt, nu o investire a societății. Aci, cu carnetele, este vorba de o investire a cîtorva de către societate; deci de acordarea

libertății depline cu un sens aproape contractual — dacă n-ar fi ceva încă mai adînc: o *sarcină* pusă pe umerii cuiva ce o poate duce. Departe ca bogăția aceasta să fie un capăt de drum, unde să încapă odihnă sau arbitrarul folosinței mijloacelor, investirea aceasta prin carnet este începutul de intrare într-o ordine ce poate fi exemplară. Și departe ca simpla eliberare de nevoi materiale să rezolve totul, ea e doar prilejul ce se dă cîtorva spre a dovedi ce conținut efectiv poate avea libertatea.

În felul acesta, cu un sacrificiu material discutabil (căci oameni de răspundere fiind, posesorii de carnet nu vor abuza de mijloacele ce li se dau, iar creatori pe un plan ori altul fiind, ei vor reda societății o bună parte din mijloace), în orice caz cu un sacrificiu ce nu întrece atîtea din abuzurile trecutului, societatea poate face un experiment la nivelul încrederii democratice și contemporane în demnitatea umană. Merită, pentru o dată, să vedem ce poate da ființa umană aleasă, atît pe planul creativității cît și pe cel al ținutei, în clipa cînd este scoasă din penibila cursă a acumulării de mijloace și este așezată în lumea scopurilor. Iar acest demers este în realitate cel pe care-l țintește *orice* doctrină politică, atunci cînd e silită să se gîndească pe sine pînă la capăt. În experimentul propus nu se încorporează doar încrederea democratică în om — deși ea stă pe primul plan aci — ci și (în măsura în care e sincer) acel „fiecare după nevoile lui“ al comunismului, sau acel „trebuie să devii altceva“ al totalitarismelor, în ce puteau avea ele bun. Pe proporții reduse, fără răsturnări revoluționare și fără tot aproximativul angajărilor politice, experimentul carnetelor aduce o făgăduință ce nu poate supăra pe nimeni și e sortit să intereseze pe toți.

Căci aci apare o consecință a instituirii carnetelor, la fel de importantă, poate, ca motivul principal: sensul



educativ al lucrurilor. Posesorii de carnete vor fi puțini, firește; experimentul acesta *în mic* va trebui prelungit mulți ani, spre a se vedea efectivă lui rodnicie; dar fascinația pe care o va exercita va fi întinsă. Fiecare tânăr înzestrat va avea năzuința de-a fi cîndva printre aleși; iar părinții vor înceta să deformeze, cu înțelepciunea lor practică, destinele copiilor lor, de vreme ce există sorti de reușită materială fără trista supunere la cele ale materiei. O întreagă societate poate căpăta *altă orientare*, către practicarea altui tip de valori, prin simplul fapt că își îngăduie luxul să aibă în mijlocul ei cîteva sute ori mii de oameni „liberi“. Și astfel, în ipoteza chiar că în ea însăși experiența carnetelor nu ar reuși, este sigur că ar crea în jurul ei o atmosferă de înnobilare morală, ca și un stimulent creator de natură să reprezinte ele singure o reușită.

Iată de ce justificarea de mai sus a instituirii carnetelor ni se pare de ajuns. Ar mai fi destule de gîndit și rostit în legătură cu proiectul; dar cine nu-l acceptă din prima clipă, de la simpla lui enunțare, nu-l va accepta cu-adevărat decît în realitatea lui încorporată.

Sînt însă două semnificații ce merită să fie desprinse: cea românească și o anumită semnificație istorică a lucrului.

I. Din punct de vedere românesc, un asemenea experiment, cu aparențe atît de modeste, merită să fie încercat (tocmai în climatul îngrădit, gata dat, de mîine); și trebuie încercat, nu numai cu umilința de-a face ceva în marginea a ceea ce vor face ceilalți pentru noi și cu noi, dar și cu încrederea, eventual afirmată, că întreprindem un experiment sortit să-i ducă pe ei înșiși mai departe.

Căci aci intră în joc aspectul aproape nesperat, românesc, al lucrului. Ne frămîntăm, în fond, de atîta

vreme asupra problemei dacă trebuie sau nu să trecem prin fazele Occidentului; dacă este sau nu necesară etapa burgheză. Chiar atunci cînd am spus din buze *nu*, în fapt a fost *da*. Etapa burgheză, însă, ne este penibilă de refăcut; nu atît pentru că ea ne dezvăluie grava întîrziere istorică, cît pentru că în ea însăși ne e ca și impracticabilă. Etapa aceasta cere o așezare ce nu ne-a fost dată: într-o țară „mișcătoare și neașezată“, vorba cronicarului, mentalitatea burgheză e un lux ori o anomalie. Chiar în anii cei buni, de după întregire, spiritul burghez n-a fost favorizat la noi: nici casa n-a fost casă (legea chiriilor), nici pămîntul pămînt (exproprierea), nici banul ban (conversiunea), nici depunerea depunere. E chiar de mirare faptul că mai există atîta virtute burgheză într-o societate unde totul vine s-o năruie. Dacă lozinca „îmbogățiți-vă“ are alt sens decît unul de aventură, atunci ea cu greu va putea fi rostită către insul din colțul acesta de lume. În orice caz *alături* de ea, tocmai pentru că sîntem în acest colț de lume, poate fi rostită la fel de bine lozinca „dezbogățiți-vă“. Ba chiar, rostită o dată cu prima, ea ar veni tocmai să arate că știm să valorificăm experiența românească a neașezării, a deșertăciunii, și că privim de pe acum, dincolo de îmbogățirea pe care n-am atins-o încă, la desbogățirea aceea care e capătul nobil al bogăției. Unei societăți căreia nu-i arăți limpede ce sens are îmbogățirea îi *poți pierde sufletul* (cum au riscat Statele Unite). Noi însă aci, cu sensul de desbogățire al cecurilor, am putea arăta de la început către ce vrem să ducem. — Și atunci, iată că putem sări etapa burgheză: nu în fapt, căci în ordinea de fapt a economicului însăși toșit va opera din plin îmbogățirea; dar în drept, pentru că, prin cîteva sute ori mii de conștiințe, care vor concentra în ele maturitatea lumii noastre, orientarea va fi dintru început alta. Sufletul neamului acestuia,

care nu s-a afirmat pînă acum decît elementar, pentru că a supraviețuit, va putea dintr-o dată face un act de afirmare superioară.

Posibilitatea aceasta de-a sări etapa burgheză — fără a o desființa, în fapt, ci însușindu-ne-o — corespunde, pe planul vieții economice, stilului nostru de viață spirituală. După cum nu putem avea spirit burghez desăvîrșit, noi nu avem — s-a spus de atîtea ori — simț etic desăvîrșit. Etica presupune o rigiditate ce nu ne e dată; presupune pe sau-sau, disjunctivul. La noi domnește și-și, „și d-ta ai dreptate, dar am și eu“. Toți conviețuim, toți practicăm, pînă la urmă, o anumită toleranță. Ca și spaniolii, cu care sîntem, poate, cel mai mult înrudiți, noi n-am putea atinge stadiul etic, dar avem dimensiunea sfințeniei, oricît n-am fi produs noi nici un sfînt. — Iar tocmai pe această linie se înscrie experimentul propus. El nu aduce însă absolutul luptător al sfințeniei, ci simpla sfințenie lucrătoare, gustul și sensul desăvîrșirii de sine. Într-o lume ca a noastră, unde virtuțile sociale nu s-au practicat pe scară largă și sănătoasă, este loc pentru virtutea individuală, care e virtutea la propriu, măsura înaltă a omului. Prin experimentul cecurilor putem obține astfel o poziție care, de la nivelul nostru de submoralitate, să ne ridice deasupra simplei moralități, pînă la ideea de om. Căci a nu fura, a nu înșela fiscul, a fi corect cu ceilalți — și toate virtuțile Apusului, adesea neatinse de noi — rămîn totuși necreatoare pentru ideea de om, ca orice atitudini morale doar negative. A se angaja în omenia proprie, însă, înseamnă a se ridica pînă la ce e sfînt în om.

Experimentul nostru devine astfel o contribuție românească la ideea de om. Din colțul acesta de lume, unde persoana a fost aproape întotdeauna strivită, să dăm o contribuție pe linia afirmării persoanei. Poate că,

în felul acesta, România va reuși să fie și altceva în lume decît o realitate geografică, economică și turistică...

II. Instituirea carnetelor de cecuri undeva în aria culturii europene ar putea avea și o *anumită semnificație istorică*, deopotrivă în ordinea economicului cît și în cea a politicului.

Economiceste se știe că ne aflăm, după ce veacuri de-a rîndul s-a practicat economia elementară a bunului, într-o economie a banului. Sîntem, în speță, la capătul economiei pe bază de ban, iar cîteva doctrine s-au grăbit să declare că au și lichidat cu supremația banului. Poate că se înșală. Dar, într-un fel ori altul, este adevărat că astăzi, în plin veac XX, banul nu mai apare ca un capăt de drum, ci ca o soluție de trecere. Totul e deci *ce fel* de trecere e în joc; (de la valori de consumare la valori de însumare, spuneam comentînd pe Simmel). Iar carnetul de cecuri vine să sugereze *un* fel de-a duce pînă la capăt și astfel de-a depăși economia de ban.

Așa cum banul a dizolvat bunul, generalizîndu-l și ridicîndu-l la simpla posibilitate de bun, adică ducînd la perfecta independență față de el, carnetul vine acum să înfrîngă banul, ducînd pînă la capăt tocmai tendința acestuia de-a pierde orice bun, orice substanță și de-a fi simplă funcțiune. Banul, deși simplă posibilitate, mai avea totuși o graniță a posibilului său, o cantitate; „calitatea sa este cantitatea” s-a spus, iar cantitatea sa fiind totuși finită, și calitatea este mărginită. În schimb carnetul de cecuri aduce cu el infinitatea. Calitatea lui este tocmai lipsa determinării cantitative, libertatea absolută a pasivului (în principiu, posesorul lui poate cheltui oricît...). Dacă banul aduce o „eliberare”, dacă numai prin el te eliberezi și de bun ca atare și de servitutea căutării bunurilor în general, atunci carnetul aduce

eliberarea desăvîrșită. Iar dacă Platon cerea unui bogat să-i spună ce crede despre stat — căci îl socotea *mai liber* —, cu atît mai mult vor fi liberi să gîndească întregul comunității lor posedanții aceștia de carnete. Semnificația istorică a carnetelor ar putea fi deci, pe plan economic, de-a desăvîrși economia de ban în așa fel încît să ducă la o ieșire din economic și la o regăsire a politicului pur.

Tocmai aci, în planul politic, apare o a doua semnificație a instituirii cecurilor. După cum economia de ban era depășită dinăuntrul ei, acum democrația ar putea apărea ca sortită să se depășească singură. Și într-adevăr, consecința aceasta trebuie gîndită deschis: cu afirmarea demnității persoanei dincolo de orice altceva, democrația făgăduiește implicit recunoașterea elitelor în sînul ei, iar prin experimentul carnetelor tinde să instituie elitele cu-adevărat.

Pe cîtiva, legați în chip rigid de ideea de democrație, o asemenea perspectivă e de natură să-i îndepărteze de la început de experimentul propus. Dar miopia lor istorică și teama lor conservatoare de-a se angaja într-un experiment, pe care-l socotesc bun în el însuși, dar ale cărui urmări îi neliniștesc, nu pot ascunde faptul că e *în natura democrației* să trimită mai departe, desăvîrșindu-se. În general e în natura oricărui moment istoric să aibă în el un principiu de viață, o anumită dialecticitate. Nimic nu rămîne „ce este” și nici democrația nu poate rămîne ce a fost. La ea însă sensul de prefacere e cu atît mai evident cu cît, întocmai economiei de ban, ea e în chip evident (cel puțin astăzi ne apare așa) o soluție de trecere. După cum nu poți face din ban, cu indiferența lui absolută, un capăt de drum, nu poți face nici din „individul abstract” al democrației un terminus istoric. Democrația este — ca și banul față de bun — un fel de-a *nu* fi ceva, de-a putea fi orice: ai, în sînul ei,

libertatea de opinie, de angajare și de gest. Dar libertatea de-a fi orice este forma inferioară a libertății: e simplă eliberare de constrângeri. Orice libertate umană tinde să se angajeze în ceea ce trebuie să fie ființa umană, cu alte cuvinte orice libertate își caută necesitatea. *În mod necesar* înăuntrul democrației va apărea năzuința insului către înnobilare, și desăvârșire de sine: aceasta este nu numai mișcarea lăuntrică firească a oricărui om liber, dar și veleitatea mărturisită a democrației. Atunci cum mai poate fi concepută democrația drept ceva static ?

Experimentul carnetelor vine să exprime acest dinamism firesc al democrației. Prin el se face o permanență desemnare a *majorilor* unei comunități, adică a celor care au ieșit din îngustimea sinelui individual și din poziția de simpli atomi sociali. Majori fiind, nu e oare firesc ca, în timp, ei să ia asupra lor răspunderea *întregii* comunități ? Iată ceea ce sperie pe bunii democrați, și totuși ceea ce pregătesc fără să știe ei înșiși. De altfel întotdeauna în istorie răspunderea au purtat-o majorii: cei din sânul preoțimii, la început, apoi aristocrații, în sfârșit posedanții; major cu-adevărat nu era nimeni în afara acestor caste. De ce bunii democrați să conteste titlul firesc de răspundere al majorului și să nu se mulțumească a fi obținut ieșirea din sistemul de castă precum și mijlocul *democratic* de-a desemna statornic pe cei ce într-adevăr au atins majoratul ? Dacă există un progres politic în istorie nu e în măsura în care guvernarea celor puțini a fost înlocuită cu a celor mulți, ci doar în măsura în care *cei puțini nu mai pot face acum* (în democrație) *castă închisă*. Tot ce s-a cucerit a fost *deschiderea*. Sensul democrației e de deschidere, de circulație liberă, de ascensiune liberă; sensul ei e de *posibilitate dată oricui*, dar nu de maturitate atinsă de oricine.

Forma elementară luată pînă acum de democrație, ca domnie a numărului, e deci prin însăși ideea de democrație sortită să fie depășită. De ce să numim democratică doar forma de guvernare ce se califică prin numărul de oameni ce aderă la ea, nu și prin gradul de umanitate? Extensivul democratic — care a fost atît de util istoricește spre a corecta tendința de privilegiere a cîtorva — face, poate, loc *intensivului* democratic. Nu toți oamenii sînt de la sine oameni întregi și, dacă practică acest rousseauism, democrația riscă să fie dezmințită la fiecare ceas istoric. Nu e deci de ajuns să eliberezi pe oameni (de mizerie, de tirania naturii ori a oamenilor). Trebuie să-i și ajuți să-și ducă omenescul lor mai departe, să iasă din condiția de alienare în care se află și să intre în cea de autenticitate. Aceasta vrea, în ultimă instanță, orice revoluție adevărată: să scoată pe om din condiția lui de alienare. Democrația însăși, spre a fi viabilă, nu se poate lipsi de acest sens de „revoluție permanentă” și generalizată, în sînul ei. Dar ea trebuie să admită că, generalizînd revoluția și dînd oricui puțința de-a deveni om adevărat, nu obține totuși decît reușita cîtorva. Există o condiție de minorat a oamenilor, din care mulți nu vor sau nu pot să iasă. Atunci nu aceștia vor hotărî. Dimpotrivă, cine a dus omenescul său mai departe definește mai adînc umanitatea decît numărul celor mulți. Și astfel democrația se păstrează, dar nemaieexprimînd numărul de glasuri, ci treapta de umanitate atinsă.

De altfel, cine poate spune că în chip sigur prin desemnarea majorilor unei societăți, aceștia vor sfîrși prin a lua răspunderea ei politică? De ce spaima democrației de-a pieri ca democrație de turmă? Cine este cu-adevărat democrat ar trebui să se teamă dimpotrivă: că nici prin asemenea încercări nu se va putea acoperi cu totul glasul turmei.

În orice caz: a se speria de asemenea perspective și a refuza un experiment modest în fapt, de speța celui al carnetelor de cecuri, sub cuvînt că la limită ar putea duce la transformarea politicului însuși, înseamnă a nu iubi omul și a nu avea încredere în măsura lui lăuntrică. E de prisos să definești drepturile omului, să pretinzi că lupți pentru ele și să slăvești demnitatea persoanei, dacă nu ai curajul de a înfrunta riscul înnobilării ființei umane.

Un asemenea risc propunem neamului acestuia, pentru ridicarea nivelului lui spiritual și pentru o afirmare a lui în istorie...



## CONSIDERAȚII ÎN JURUL LUI DER BOURGEOIS\*

La patru decenii de la apariția cărții, se poate spune fără șovăială că autorul ei e un spirit *de a doua mână*. Prin calitățile sale scriitoricești — calități însă care se transformă uneori în defecte: eseism, mergînd pînă la jurnalistică — precum și prin noutatea, relativă la acel ceas istoric, a problemelor atacate, Sombart a putut fi seducător pentru contemporanii săi. Cîțiva tineri români s-au lăsat prinși de el, încercînd să se ridice de la economic la filozofic. Dar Sombart însuși nu pare a fi fost sigur pe filozofia sa și în orice caz nu dovedește aci a fi în măsură să angajeze materialul său într-o viziune care să se impună dincolo de timpul său. Îi rămîne meritul de-a fi suscitat probleme curajoase și de-a le fi dat o frumoasă încadrare istorică. În literatura asupra burgheziei, el este încă de citat. Cred că peste alte patru decenii nu va mai fi.

\*

Împreună cu timpul său, Sombart nu încearcă să gîndească natura lucrului studiat, ci doar să-i descrie

---

\* Textul este lipit la sfîrșitul unui caiet intitulat *Fried și Sombart — 1951*. Caietul conține note de lectură din *Wende der Weltwirtschaft* (Răscruce a economiei mondiale) de Ferdinand Fried, *Gesammelte Politische Schriften* (Culegere de scrieri politice) de Max Weber și *Der Bourgeois* (Burghezul) de Werner Sombart. (N. ed.)

manifestările. El practică, la fel cu spiritele alese de la răscrucea lui 1900, istorismul. Dar în timp ce Dilthey ridică istorismul pînă la nivelul unei concepții despre lume; în timp ce un Scheler aducea adîncime filozofică și un Weber măcar inventivitate, Sombart rămîne la istorismul banal de ilustrare prin istorie a cîtorva idei dinainte și sumar obținute.

Chiar schema lucrării are ceva comun în ea: împărțirea într-o parte istorică și una sistematică e elementară într-o lucrare de seminar filozofic. Încă ea ar fi putut părea inevitabilă aci, dacă partea a II-a, pretins „sistematică“, n-ar redeveni și ea istorică. După primele pagini, dovedind că autorul nu poate ieși din istorism; că tot ce poate face e să *descrie*; nu, descriind, să și gîndească fenomenul respectiv pînă la capăt.

La rîndul ei, tema prin care începe lucrarea — „setea de aur“ — nu spune prea mult despre capitalism, după cum va arăta Weber. E adevărat că ea pare doar a pregăti tema centrală a „spiritului de întreprindere“ care, alături de spiritul restrîns burghez, va constitui „spiritul capitalist“ sau „sufletul Bourgeois“-ului. Dar în cursul lucrării și în concluzie (p. 459) ni se va spune că elementele constitutive sînt: spiritul de întreprindere și setea de bani, forma ultimă a setei de aur; ceea ce va dovedi că autorul nu e sigur *cel puțin* pe termenii săi.

De asemenea încă din primele capitole supără faptul că materialul istoric vine doar să „umple“ schema inițială, nu s-o îmbogățească. Pagini întregi pot fi străbătute ca simplu material ilustrativ. Într-o lucrare de știință obișnuită, de istorie, ori de economie, lucrul nu e supărător; într-o lucrare de idei, însă, materialul care doar „ilustrează“ nu poate fi acceptat. Dacă nu e prin el însuși idee sau dacă repetă o idee dinainte rostită, materialul e de prisos.

Tema însăși a lui Sombart a fost serios zdruncinată de Weber. Capitalismul, înțeles doar ca întreprindere

pentru câștig, reprezintă o idee săracă față de tema *excesului* raționalist, a sensului rațional ascetic, pe care a pus-o în lumină Weber ca *una* din caracteristicile lucrului. După lectura lui Weber ai cu-adevărat impresia că spiritul capitalist este un fenomen complex. Cu Sombart, în schimb, ți se dă iluzia că ai captat sufletul omului economic modern (autorul o și spune, la finele capitolului XXVIII), fără a ieși cu-adevărat îmbogățit în ce privește cunoașterea lucrului.

Deosebirea dintre spiritul de întreprindere și cel burghez înăuntrul burghezului ar putea compromite de-a binelea lucrurile, dacă n-ar exista nuanța „Bourgeois” față de „burghez”, în limba germană. Totuși chiar nuanța aceasta nu salvează total lucrurile. Sombart va arăta, în capitolul XV, că tipul întreprinzătorului e polar opus celui al burghezului și că e vorba de două naturi umane diferite. Atunci cum se face unirea lor? Dacă istoricește ni se arată cum se face *în fapt*, ce punți sînt de aruncat între ele în drept? Scheler (în recenzia rezumată anterior, la *Der Bourgeois*, arată pe drept că burghezul trebuie să ia întîietate, ca să poată apărea „Bourgeois”-ul. Deci nu ar fi trebuit ca Sombart însuși să rupă echilibrul *opoziției: întreprinzător-burghez*?

După prezentarea celor două note dominante din spiritul capitalist (fără a ni se arăta care din ele dă culoarea întregului, nici cum se unesc), Sombart adaugă o secțiune despre dezvoltarea *rațională* și alta despre cea pe epoci (odinioară și acum) a spiritului capitalist. Prima și-ar fi găsit mai bine locul, poate, în cartea a II-a, unde se vorbește de „temeiuri biologice”, iar a doua nu-și are locul nicăieri — decît în Introducere —, căci portretul burghezului de altădată e pe linia „omului precapitalist”. Doar „burghezul de azi” e cel ce merită să intereseze. Dar secțiunea despre „dezvoltarea națională” a capitalismului e interesantă în ea însăși, putînd sugera cîte ceva omului politic. De pildă, ca român te

poți întreba: va fi vreodată activ și la noi tipul de burghez al lui Sombart? Avem noi cu-adevărat „spirit de întreprindere“, unul susținut „eroic“, de suflu mare? Avem noi, pe de altă parte, vocația „virtuților burgheze“? Nu cumva ce s-a întâmplat aiurea nu va avea loc niciodată la noi? Un sombartian ar răspunde, poate: capitalismul, după cum arată autorul în capitolul XXVIII, este produsul sau expresia spiritului capitalist, dar la rîndul său, în cazul țărilor întîrziate, produce el un spirit capitalist. Deci românii vor fi obiecte și nu subiecte ale capitalismului. — Dar, încă ne-am putea întreba: atunci burghezia noastră ce este? cum se face că, obiect al capitalismului fiind, are alt „suflet“ (nici întreprinzător și nici virtuos în sens burghez) decît cel pe care era normal să i-l confere capitalismul?

E destul să ridici asemenea probleme spre a vedea că teza lui Sombart nu epuizează fenomenul burgheziei, ba poate nici măcar nu-l definește.

Dacă trecem acum la cartea a II-a a operei, cea pretins sistematică, întîlnim ceva tipic german: perspectiva rasistă. Cînd nu poate fi sistematic prin spirit, cînd adică nu e capabil de filozofie, germanul e sistematic prin „sînge“. În orice caz aceasta e tot ce aduce Sombart ca explicație, ca: „de ce totul e așa“ (cum făgăduise în prefață), pentru faptul spiritului capitalist. Prima parte arăta „cum s-a întîmplat?“ (istoric), a doua ne arată „de ce așa“; iar tot ce ni se oferă este: *predispoziția* felurită a diferitelor grupe rasiale ori etnice. Capitolul acesta poate fi oricît de interesant și sugestiv, ca material, el este catastrofal pentru alcătuirea cărții. Dacă totul se reduce la „predispoziții“ pe bază sanguină, atunci ideea filozofică nu mai are ce căuta aci.

De altfel autorul însuși își recunoaște eșecul, spunînd aci, la jumătatea cărții (p. 280), că tot ce-i mai rămîne de cercetat este „prin ce împrejurări s-au împlinit aceste predispoziții capitaliste“. Deosebirea pe care o

va face între împrejurări „interioare“ (forțele morale) și „exterioare“ (cele sociale) e lipsită de conținut: totul e de acum înainte exterior; intim rămîne doar faptul irațional al „predispoziției“. Cînd modernii rîdeau de medievali că explică puterea adormitoare a macului prin „virtutea dormitivă“, nu realizau cît de aproape se află și ei, adesea, de asemenea metode explicative.

Să trecem peste capitolul, minor sub toate raporturile, închinat filozofiei ca „mijloc“ de favorizare a spiritului capitalist. E și acesta un destin pentru filozofie, să fie denumită „între altele“, acolo unde nu poate fi făcută să le susțină pe celelalte. Cu religia, sau religiile, Sombart are mai multe de împărțit. Dar refuză unui Weber dreptul de-a recurge la subtilități teologice, sub cuvînt că în istoria largă doar sensurile religioase comune interesează. El pare a nu ști că „subtilitățile teologice“ au stat la baza atîtor procese istorice și că istoria ereziilor, întemeiată exclusiv pe asemenea subtilități, se acoperă adesea cu istoria însăși, cum a fost în cazul protestantismului. Analizei sale tomiste i-a răspuns Scheler, și indirect Weber, arătînd că raționalismul sănătos și teologic echilibrat al tomismului nu se poate acoperi cu nebunia raționalistă, ce pare a sta în esența capitalismului. Analizei sale asupra protestantismului i se opune categoric teza aceluiași Weber. Iar despre iudaism probabil că Sombart a spus lucruri mai organizate în cartea sa închinată acestui fenomen, pe care însă aci o atenuează prin retragerea caracterului de specific iudaic din raționalismul capitalist.

Rămîne secțiunea despre „împrejurările sociale“ unde, ca peste tot, materialul istoric e interesant și sugestiv prezentat; e de ajuns să menționăm legătura dintre descoperirile de metale prețioase din America și natura capitalismului francez și englez din secolele XVII și XVIII, spre a vedea că ai întotdeauna ceva de învățat din cartea lui Sombart. Dar și aci ideile cu-adevărat

originale, sau rodnice, par puține: poate doar sugestia de-a rescrie o istorie a lumii din perspectiva „străinului” [care] să conțină în ea ceva deschizător de orizonturi. Cît despre influența tehnicii și-a capitalismului însuși asupra spiritului capitalist, marxismul spusese dinainte infinit mai mult.

În sfîrșit, în concluzia lucrării o ultimă nepotrivire între promisiunile problemei și sărăcia soluției vine să ne izbească. După ce arătase în tot cursul lucrării că tipul spiritual este hotărîtor pentru închegarea și viața capitalismului — ceea ce-l va face să obțină adeziunea de principiu a unui Scheler —, autorul se întreabă cum va sfîrși capitalismul, spre a indica două sau trei cauze interne ce i-ar putea aduce sfîrșitul. Dar el arată astfel că nu știe să fie consecvent cu gîndul său: căci, dacă tipul spiritual hotărăște, atunci în primul rînd schimbarea tipului uman va aduce schimbarea „produsului său”. Scheler — în studiul despre „viitorul capitalismului” — o arăta mai bine și mai sombartian: tipul nou (de pe la 1910!) ivit în lumea europeană tînă ră făgăduiește să ducă la o înfrîngere a Molohului capitalist. E adevărat că tipul acesta uman nou avea în el și alte virtualități decît cele inocente pe care i le vedea Scheler la 1910. Dar, oricum, acesta știa unde să caute aliatul pentru lichidarea capitalismului, pe cînd Sombart rămîne cu tristețea de a-l vedea încă în ființă.

\*

Iar acum, un gînd care privește nu numai pe Sombart, ci și pe Scheler, Weber și ceilalți cercetători dezoilați ai capitalismului. E ceva de *moralisti* în toți acești cercetători ce se vroiau doar științifici. Ei pornesc la descrierea și analiza adîncită a fenomenului capitalist, se străduie să-l cunoască, spre a sfîrși prin a-l condamna și ponegri, mai rău decît orice adversar declarat.

Toți văd oarecum excepționalul lucrului, dar nu și firescul lui. Nu văd în el o *treaptă necesară*, chiar dacă stă să fie depășită. Îl consideră ceva abnorm — o pagină întristătoare în istoria umanității. Mai fac ei știință? Mai scot ei înțelesuri din lucruri?

Dacă Scheler poate fi acceptat, căci pe alte planuri a contribuit la crearea unei baze de înțelegere a ceea ce a fost, așa cum a fost, ceilalți, și în primul rînd Sombart, cad sub propriul lor moralism. Ce superioritate nu dovedește, față de perspectiva lor, marxismul, care știe să *integreze* capitalismul; care luptă împotriva-i pe plan revoluționar politic, dar dă socoteală de el pe plan teoretic și îl înțelege ca necesar, firesc istoricește! Un Weber și chiar un Sombart știau mai mult, înfățișau mai bine, despicau mai adînc, poate, decît oricare marxist; iar față de Marx aveau cel puțin superioritatea *istorică*, decisivă adesea în acest plan. De ce atunci ei nu rezistă, și marxismul mai are ceva — și nu doar în fapt — de spus?

Pentru că ei n-au filozofie; sau mai simplu, pentru că nu ajung la un „ism“. S-a rîs destul de toate ismele trecutului spre a sfîrși cu aceste zeflemele și a recunoaște că fără angajare într-o doctrină cuprinzătoare, sau fără sprijinul unei mari tradiții filozofice (hegelianism la Marx) nu se poate spune ceva hotărîtor în istoria culturii. Nu numai că nu ai dreptul să tăgăduiești spiritul capitalist, dar nu poți da o analiză durabilă a lui dacă nu ai un sens al întregului și nu faci ca lucrurile să se țină într-o desfășurare organizată. Că reflexul acestei desfășurări organizate și a treptei ei istorice este un alt *tip de om*, Scheler o sugerează, dar nu face nici el mai mult. Ceilalți nu realizează nici măcar atît. Și de aceea ei sînt sortiți să rămîină simple apariții fosforescente, într-o istorie a culturii care e dreaptă, lăsînd să trăiască pe cei ce dau sensuri lucrurilor și nesocotind pe cei ce li le refuză.

Judecînd numai după această lucrare, Tönnies este unul din acei „proști cu idei interesante“, atît de utili și, din fericire, atît de frecvenți în cultura universală. Tipul lui uman, inferior pe plan cărturăresc (se arată mîhnit că nu e citat și dă, în „Prefață“, o lungă listă de lucrări în care *este* citat), este dublat de o inferioritate a tehnicii de gîndire: e chiar surprinzător să vezi la un învățat german — unde de obicei supără complexitatea și adîncimea, inconcludentă dar amețitor de organizată, a gîndirii — atîta platitudine și simplism. Iar ceea ce e de-a dreptul de neînțeles, este neputința autorului de-a valorifica ideile pătrunzătoare peste care totuși cade. Căci, în ciuda puținătății sale, autorul obține scheme de gînduri, opoziții și intuiții ce ar fi meritat adesea o valorificare cuprinzătoare.

O asemenea valorificare a ideilor lui Tönnies pare — dar numai într-o măsură — a fi făcut Spengler. Este ceea ce denunță cu mîhnire Tönnies, în propria sa prefață, scrisă într-un ceas de succes al spenglerianismului, în loc să se bucure de relief și puterea de sugestie pe care le căpătau dintr-o dată ideile sale. Și într-adevăr, nu numai temele principale: cultură și civilizație,

---

\* Un caiet e dedicat lui Tönnies și Simmel. Înaintea *Notei* se află adnotări din *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Comunitate și societate) de Ferdinand Tönnies. (N. ed.)



deosebirea dintre temporal și spațial, organic și mecanic, vegetativ-instinctual și lucid-rațional — există în amîndouă părțile, cu tezele lor lăturalnice (feminin-masculin, oraș-metropolă etc.), dar chiar fundamentarea filozofică a lui Spengler, prin opoziția „existență” și „existență trează”, se regăsește la Tönnies, în deosebirea dintre cele două tipuri de voință, una „esențială” și alta „arbitrară”.

Totuși pînă aci nu e decît o fundamentare filozofică de tip conceptual — și aci va consta deosebirea dintre cei doi. În afara acestei deosebiri de concepte, Spengler aduce o grandioasă mișcare a lor, în cadrul teoriei, de inspirație goetheeană, a „morfologiei culturilor”. Toată viziunea sa capătă astfel un dinamism ce e departe de-a exista la Tönnies, unde distincțiile conceptuale au ceva mecanic în ele, iar o asemenea însuflețire a materialului culturii face, în fond, sarea operei lui Spengler. Dacă la aceasta adăugăm prodigioasa instrumentație istorică a celui din urmă, ne e limpede că, în ciuda asumărilor conceptuale, acesta era sortit să dea *altceva* decît modestul său înaintaș. Firește, e greu de crezut că primul nu l-a cunoscut pe Tönnies și te surprinde să nu-l găsești citat; dar lucrul n-are decît o importanță bibliografică, nu și una ideologică.

Nu numai că Tönnies nu e adînc, dar nu e însuflețit de nici un duh profetic. Cu ideile ce desfășoară te-ai aștepta să deschidă spre ceva: fie spre o soluție posibilă, o ieșire din stadiul „civilizației” în care s-a intrat, fie spre o anticipație sumbră. Dar soluțiile sale sînt simple speranțe („tineretul german”, perspectiva vagă de-a se regăsi comunitarul înăuntrul societății); iar cînd e vorba de-a fi pesimist, el se sperie și refuză să tragă consecințele propriei lui poziții, eclipsat fiind și de astă dată de pesimismul mărturisit al lui Spengler.

Cu mijloace diferite și concepte asemănătoare, amîndoi fac însă parte din seria gînditorilor pe care veacul nostru este de pe acum sortit să-i privească „istoric”. Ca și Bergson (de care Spengler a fost pe drept apropiat), ei țin de un moment de timiditate filozofică al gîndirii europene, firește o timiditate ce nu împiedică îndrăzneala de atitudine, conștienți că trebuie să înfrîngă „intelectul” atotputernic în secolul XIX, ei nu știu să regăsească tradiția mare a rațiunii, astfel că se refugiază în intuiție (Bergson), în sentimentul sfîrșitului (Spengler), sau în obiectivitate inconcludentă (Tönnies). La toți — și nu numai la aceștia — e vădită o teamă de intelectual și „mental” izvorînd din nepuțința de-a așeza intelectul la locul lui, în cadrul unei dialectici raționale, sau pur și simplu al destinului uman de „ființă rațională”. Nu mai e mult de făcut cu ei. Dar trebuie toți citați — Tönnies inclusiv — spre a înțelege mai bine, în acest miez de veac XX, ce făgăduință s-a ivit, dincolo de ei, în lume.



O observație a lui Tönnies — cum că în societate lucrurile materiale sînt cele ce iau întîietate, în timp ce în comunitate faptele și vorbele importau; că așa se explică primatul economicului în stadiul de societate (p. 53) — ne pare încărcată de consecințe și ne deschide interesul pentru unele din ele. Le vom urmări aci independent de cartea lui Tönnies și independent chiar de asigurarea că teza acestuia e justă. *Dacă* ea e justă ar decurge mai multe serii de consecințe.

1) Datorită observației că economicul primează abia în stadiul de societate, am putea avea în sfîrșit o explicație a întîietății sufocante pe care-o are de cîtăva vreme economicul în lumea noastră. Toți, chiar fără a

fi marxiști, punem pe prim-plan interesele economice, explicăm războaiele din motive economice și recunoaștem că politicul înseamnă în primul rînd ordine economică. Ce este în toate acestea? Este, poate, reflexul situației istorice în care ne găsim și anume reflexul stadiului de „societate” pe care l-am atins. În înstrăinarea și suficiența individualistă în care trăim, singurele relații cu ceilalți rămîn cele economice, în așa fel încît „a avea comerț cu oamenii” exprimă în chip semnificativ faptul că tot ce luăm și tot ce dăm celorlalți este *merx* = marfă, în cadrul *commercium*-ului universal. Economicul e singura modalitate care mai unește, una însă la care nu putem renunța, ca la celelalte din trecut. De aci importanța lui; dar tot de aci și caracterul său secundar, în fond. Căci dacă „societatea” nu e decît un vid istoric (cum spune Spengler), ori un moment de trecere de la un tip comunitar inferior la unul superior?

Chiar în societate, de altfel, se poate observa, la o cercetare mai atentă, că tot „comunitatea” e cea care dă viața, așa cum observă și Tönnies. În societatea pe care am trăit-o, singura expresie vie și dominatoare — singura ce încorporează politicul — era „partidul”. Reflectînd însă stadiul de societate, partidul nu putea fi decît un simulacru de comunitate: un conglomerat de interese, ambiții, solidarități prefăcute sau închipuite și, firește, deseori, un produs al intereselor de clasă ori de castă. E semnificativ că singurul specialist adevărat, înăuntrul acestor partide politice, era economistul, ceilalți rămînînd simpli demagogi, recrutați din sînul avocațimii. Avocatul și economistul au dominat astfel în chip hotărîtor societatea din ultimele decenii, pînă ce economismul și-a găsit o expresie absolută în marxism, sortit să lichideze în primul rînd cu tovarășul avocat și să instaureze ordinea corespunzătoare unei „societăți” ajunsă la un maximum de independență față de comu-

nitarul (națiune, familie, biserică, elită creatoare de cultură) din sînul ei. De aci, societății nu par a-i rămîne decît două ieșiri: sau se afirmă ca atare, dincolo de orice comunitate vie, transformîndu-se într-un perfect organizat furnicar uman, de speța celui animal; sau, desființîndu-și „statul” și anulîndu-se astfel pe sine, trece din faza socialistă în cea comunistă și regăsește comunitățile locale, sfaturile, a căror autonomie și viață să redea sens mecanismului instaurat peste istoria societății umane.

2) E interesant însă de văzut cum arată, în fapt, de pe acum, reușita deplină a economismului (cu socialismul), ca expresie a societății independente de orice comunitate. În fapt, nici în faza aceasta, cînd, în prima sa aplicare, marxismul ar părea să desăvîrșească doar societatea, comunitatea nu e uitată. Dimpotrivă, ea e invocată tot mai stăruitor, drept singura în măsură să dea însuflețire mecanismului introdus. E adevărat, ea e lărgită pînă la granițele societății înseși, ceea ce o transformă într-o abstracțiune pură și simplă; dar stăruința cu care e invocată ea, comunitatea, dovedește că doar prin ea sînt ori nu sînt lucrurile. De aceea nu trebuie să mire faptul că, într-un stadiu societal extrem, cum e cel încorporat de statul socialist, îndemnurile și lozincile sînt toate pe calapod „comunitar”: bunul este al tuturor, întrecerea este pentru binele general, partea trebuie sacrificată întregului. Care întreg? Poporul muncitor, popoarele, cei de mîine, toți — nimeni determinat. Nu contează, pentru ceea ce vroim să dovedim, ce se obține; ne interesează doar că un maximum de „societate” este gîndit aci ca aliindu-se cu un superlativ al comunității și că exasperarea însăși a limbajului vine să arate cît de precar este triumful societății goale.

3) O a treia consecință poate fi atunci trasă din distincția făcută de Tönnies, distincție pe care dezvoltarea

societății de azi vine s-o confirme. Dacă, pe de o parte, e adevărat că economicul primează doar înăuntrul societății; dacă, pe de altă parte, nici societatea nu e societate fără comunitate — așa cum o arată azi pînă și societatea dusă la extrem —, atunci ce se poate gândi, în principiu, pentru lumea de mîine?

Se poate gândi, în primul rînd, că economicul este de pus la locul său. El reprezintă, firește, condiția *necesară*, dar nu și *suficientă* a vieții umane în comun. Faptul că a fost ridicat la rangul de condiție suficientă, ba chiar absolută (marxism), ține de treapta de dezvoltare istorică atinsă, o treaptă la propriu, adică un moment de trecere al comunităților umane (națiuni, să spunem) constituite în societate, respectiv în state, către societăți statale care să slujească mai bine comunitățile noi, necesare și posibile în sînul lor. În perspectiva aceasta, naționalismele din deceniile trecute apar ca o revoltă și un act de afirmare al comunitarului împotriva sau *prin* societate. Ele par însă depășite, în funcțiunea lor de încorporare a comunitarului. (Cu atît mai depășite sînt comunitățile *immediate*, de tipul familiei și al satului, sau cele largi dar *economic* axate încă, precum sînt comunitățile de interes constituite în clase ori caste. Pe acestea din urmă naționalismul venea să le integreze într-o comunitate superioară, una cu sens spiritual; iar atît ele cît și primele duceau de fapt, tocmai prin economicul tot mai dominant în ele, la societate și primatul intereselor materiale. E ceea ce descrie Tönnies drept trecerea *necesară* de la comunitate la societate.) La rîndul lor, comunitățile de tip superior, biserica ori comunitățile de cultură, nu operează astăzi: prima pentru că s-a epuizat istoricește, cel puțin în formele luate, celelalte pentru că n-au găsit încă o expresie istorică valabilă, decît cea de produse *indirecte* ale vieții naționale.

Atunci ce comunități anume vor veni să însuflețească societatea și să-și aservească ele instrumentul statal, în loc să fie aservite de acesta? Prin ce spirit nou comunitar se poate depăși o societate, ce nu mai e decît economic structurată, ca și o economie care, în schimb, nu poate susține singură societatea fără recurs, nemărturisit (în statele capitaliste recurs la națiune, la apărare etc.) ori mărturisit (în socialism), la comunitate? — Ni se pare că este ceasul istoric de-a se constitui „comunități pe bază de valoare“. Dar ce sînt acestea, vom vedea poate mai bine după ce ne vom fi răfuit cu „banul“ ca expresie finală a valorilor = mijloc — în realitate ca expresie de trecere către valorile = scop. Deocamdată e suficient să reținem atît: că de orice fel ar fi, lumea ce vine *înfrînge economicul*.

4) O ultimă consecință, una personală, privind pe cel pentru care sînt scrise paginile acestea, ni se pare că e scos din observația lui Tönnies. Dacă societatea e modalitatea pustiitoare de sine, pe care o ia, pînă la urmă, comunitatea originară — familie, gospodărie locală, așezare umană naturală —, atunci este o întrebare cum te mai poți întoarce, din perspectiva societății, asupra *acestei* comunități. O alta, firește, va trebui să gîndești, dacă înțelegi că stadiul de societate e sortit să fie înfrînt; dar cum s-o mai gîndești tocmai pe cea care s-a desființat (sau e în curs de desființare), și din perspectiva a ceea ce a desființat-o, societatea? În alte cuvinte: cum mai poate un partid — care am văzut că e expresia stadiului de „societate“ — gîndi țărănescul, satul, așezarea umană naturală? Tentativa apare ca deznădăjduită: vrei să orășenizezi satul fără să-l pierzi ca sat, să desțărănizezi pe țăran, lăsîndu-l țăran, să vii cu pustiirea societății peste o comunitate ce nu e vie decît *pînă* la treapta societății. Iar dacă, pe deasupra, ești și economist — adică ești și în chip pozitiv, nu doar

negativ, ca toți ceilalți, exponentul „societății” — atunci ce altceva îți poate da gîndul și nostalgia comunității originare decît sfișiere lăuntrică?

Mi se pare atunci — și e ceea ce spun cu fiecare rînd prietenului acestuia, căruia îi scriu pe atîtea pagini — că nu sînt de făcut decît două lucruri: întîi, să înceteze de-a fi simplu economist și, adîncindu-se în economismul lui, să găsească orizontul mai vast de care ține disciplina sa; și, în al doilea rînd, să admită că a sluji pe cei din sînul cărora a plecat înseamnă a-i căuta *altundeva* decît unde i-a lăsat. Unde? O căutăm amîndoi și o caută, o dată cu noi, tot ce nu e înfrînt de „societate” în lumea de azi.

## CONSIDERAȚII ASUPRA FILOZOFIEI BANULUI DE SIMMEL\*

Se spune adesea că în câte un roman se reflectă cel mai bine spiritul unei societăți, ideile ei, cu alte cuvinte chipul ei lăuntric. Dar există și cărți de idei în care poți surprinde chipul ei *exterior*. Dacă romanele pot fi mai reprezentative decât cărțile de filozofie, pentru filozofia unei epoci, se întâmplă uneori ca tocmai o carte de filozofie să aibă, la rîndul ei, mai multă culoare decât orice roman. În opera aceasta a lui Simmel, greu de citit, vroit abstractă și cu exemplificări ce adesea mai de grabă complică decât limpezesc mersul ideilor — cineva cu răbdarea și deprinderea jocurilor de idei întâlnește pînă la urmă ceva neașteptat: parfumul unei epoci. Nu cunosc nici un roman în care societatea europeană dinaintea lui 1914 să apară așa de concret, în distincția, în plictisul, în stabilitatea și în suficiența ei, ca în această rafinată carte de idei. Simți mobila bună, îndărratul ei — și pacea.

Într-un asemenea ceas istoric nu se punea problema dacă poți ori nu gîndi problemele cele mari ale filozofiei: era o chestiune de bun-gust să nu le gîndești, sau — dacă aveai totuși organul filozofiei, ca un Simmel — să-ți desfășori viziunea despre lume în treacăt, ca și întâmplător. Dintr-o astfel de pudoare de-a gîndi orga-

---

\* Textul se află la sfîrșitul notelor de lectură din *Philosophie des Geltes (Filozofia banului)* de Georg Simmel. (N. ed.)



nizat se explică, poate, faptul că autorul acesta își dă abia aci, într-o carte despre ban, schița sa de „sistem“. Și, de bună seamă, tot sfiala aceasta în fața filozofiei putea face ca un spirit de înzestrarea lui Simmel, ca și de pregătirea lui (a fost profesor deosebit de apreciat al Facultății de Filozofie din Berlin), să treacă peste problemele cu-adevărat filozofice pe care le implica încercarea sa asupra banului. Așa cum este, cartea sa e mai reușită în analizele ei parțiale decît în substanța ei propriu-zisă: căci nici partea I, care făgăduiește esența banului, nu spune ceva definitiv asupra-i, nici partea a II-a, care arată implicațiile banului, nu desfășoară toată viața lui. Astăzi, cînd știm că *se poate sfîrși* cu banul însuși, că așadar el nu e capăt de drum — ni se pare că se poate privi mai adînc în el. Economisții îi vor fi reproșat lui Simmel, desigur, că a „filozofat“ asupra banului. La rîndul nostru vom cuteza să spunem: n-a filozofat destul.

*Despre două feluri de schimburi.* — Întîia imputare ce-i vom aduce este că rămîne totuși economist: pornește de la un tip de „schimb“ interuman care nu joacă decît în ordinea materialist-economică, *dacă nu e prea sumar chiar pentru acest rol*. Însă ideea sa despre schimb va domina toată cartea, căci — ne spune autorul la p. VII — de la suprafața faptului economic el vrea să meargă pînă la semnificațiile umanului; iar atunci ideea sa despre schimb e hotărîtoare, în bine ori în rău. Într-adevăr, Simmel definește la un moment dat omul drept „ființa care intră în relații de schimb“ și ca atare analizează fenomenul uman din unghiul acestui demers semnificativ al schimbului. Încercarea sa de-a privi universalul din perspectiva unui act particular e — în principiu — perfect îndreptățită și perfect filozofică. Poți defini omul drept „singurul animal care mănîncă cu

furculița", sau „singurul animal care rîde", sau „singurul animal ce are religie" — și de fiecare dată ai șansa să capeți o viziune filozofică valabilă, căci îndărătul tuturor acestor definiții stă străvechiul „omul e singurul animal rațional". Filozofia n-are alt obiect decît definirea, sau mai degrabă descrierea fără rest a *rațiunii*. Dar tocmai de aceea trebuie să pleci de la un act particular care să te ducă la plenătatea rațiunii. Actul particular al schimbului, însă, de la care pleacă și la care rămîne Simmel, este doar *un* aspect al lucrurilor, ba încă o formă degradată a lor.

Schimbul de care vorbește autorul e surprinzător de elementar: dai ceva spre a căpăta ceva și cît dai atîta iei — aceasta ar fi tot. E ca și cum schimbul s-ar petrece după o schemă matematică, după logica „egalului" (chiar în economia izolată, spune autorul, cît sacrifici atîta capeți), așa încît raporturile dintre oameni, sau relația omului cu sine, s-ar reduce la o *mecanică* a schimbului. Firește, „subiectiv" pui mai mult preț pe ce capeți decît pe ce dai, precizează autorul; altminteri nu ai intra în relații de schimb. Dar tendința obiectivă este tocmai de a cumpăni și egaliza una cu alta, spre a căpăta prețul, valoarea lor comună. Iar banul se va înscrie în această tendință către „obiectivitate".

E probabil că nici economia politică nu se poate mulțumi cu o asemenea schemă a schimbului: e totuși vorba de ființa umană, în economie, și omul nu operează chiar atît de mecanic nicăieri. Dar desigur că Simmel a socotit că invocă schimbul economic, cu schema sa, și fără îndoială că, dacă ea e valabilă undeva, ar fi în această ordine economică, elementară înțelesă. Cu mult înainte de teoria lui Simmel, bunul-simț englezesc rezumase, de altfel, situația din planul economic, în vorba devenită proverbială „You cannot eat the cake and have it too" (nu poți să-ți măninci prăjitura și s-o

și ai). Ori o păstrezi, ori o mănînci. Ori sacrifici ceva, ori nu capeți nimic, asta spune și Simmel. Dar sensul mai adînc al vieții umane, și astfel al „schimbului” interuman, vine să dea de rușine această înțelepciune elementară. În altă ordine de lucruri, poți să-ți mănînci prăjitura și s-o și ai; poți de pildă să-ți gîndești gîndul și să-l și păstrezi; mai mult încă: poți să împarți gîndul tău (virtutea ta, destinul tău) cu alții și să-l și ai, ba chiar să constăți că el *sporește* împărțindu-se, în loc să se îpuțineze! În alt plan decît cel al bunurilor elementare, de consumație elementară, nu operează defel principiul matematic: cît dai atîta iei, ci dimpotrivă: *nu se știe cît dai și cît iei*. Așa este în toate relațiile de schimb mai intime în care intră omul: așa e în relația de dragoste, în cea de prietenie, în profesoratul adevărat sau în paternitate, după cum e la fel în „dăruirea” estetică, în cea politică, ori în cea religioasă. Nu numai că de fiecare dată nu știi bine cît dai și cît iei, dar se adeverește ceva din vorba aceea tulburătoare: „nu se știe *cine* dă și *cine* primește”.

În treacăt, Simmel relevă și el, o dată ori de două ori, că bunurile „spirituale” nu duc la privație, cînd intră în relația de schimb. Dar el e departe de-a folosi această deosebire, ba nu se sfiește să spună (p. 40) că economia este *un caz particular al schimbului în general*. Și atunci, iată-l înglobînd tot ce e schimb în schema facilă a economicului, în loc să vadă dacă nu cumva economicul trebuie subsumat unei astfel de idei a schimbului încît să justifice cu adevărat definiția omului drept ființă ce intră în relații de schimb. În orice caz: de vreme ce Simmel a vroit să facă din schimbul său — economic ori nu, dar în nici un caz nu și extra-economic — modul reprezentativ al schimbului în general, va trebui de la început să arătăm că n-a știut să deosebească, sau n-a știut ce să facă dintr-o asemenea deosebire. Iar această

carență va domina și, pînă la urmă, va sărăci întreaga carte, în ciuda subtilităților și reușitelor ei.

*Despre două cîmpuri de valori.* O a doua imputare se va desprinde firesc din cea dintîi: Simmel nu deosebește înăuntrul valorilor. Într-adevăr, „schimbul“ și „valoarea“ îi vor apărea ca solidare (p. 37); iar dacă nu a deosebit înăuntrul schimbului, cu atît mai puțin va putea el pune ordine în lumea valorilor.

Ca și schimbul, valoarea cu care operează Simmel — și prin care va sfîrși la o definire a banului — este de un singur tip: valoarea pusă asupra sau în bunul de consumație, în *cake*. Schimbul era redus la cel de tipul bunurilor de consumație, investirea lumii cu valoare e redusă la același tip de lucruri. Dar de aci decurge o parțializare și chiar degradare a ideii de valoare, asemenea degradării ideii de schimb. Într-adevăr, dacă e vorba doar de astfel de bunuri, atunci lucrurile nu încorporează valoarea *în* ele; nu *sînt* valoare, ci cel mult *au* valoare. Valoarea e pusă de noi peste lucruri (fără a le adăuga efectiv nimic, spune autorul, așa cum nici faptul că ele există nu adaugă lucrurilor nimic, după Kant) și de aci, fiindcă subiectul uman e singura instanță de valorificare, toată pendularea aceea între subiectivitate și obiectivitate (prin care se deschide primul capitol). Pentru Simmel, ordinea realului sta de o parte, ordinea valorilor de alta, și relația dintre prima și a doua e întîmplătoare, în sensul că uneori subiectul uman încarcă cu valoare cîte un lucru din ordinea realului și-l lasă apoi, așa încărcat, să circule în lumea schimbului.

Așa poate fi pentru bunurile de consumație ale lumii acesteia. Dar sînt ele singurele tipuri de bunuri? și este felul lor de-a căpăta valoare, ca și întîmplător, de la noi, singurul fel al bunurilor de-a obține o valoare?

Grecii spuneau altfel: lucrurile lumii nu sînt indifereente prin natura lor, ci au în ele însele un sens, o orientare, un eros către o împlinire; ca atare, valoarea nu e pusă peste lucru, ci e în lucru. Nu există realitate și valoare, ci realitatea este prin ea însăși valoare, are prin ea însăși un mai bun ori mai puțin bun, o validitate mai mare ori mai mică. În timp ce modernii au venit, cu neutralitatea și indiferența lor, să dubleze lumea (concept și realitate, lucru dat și lucru orientat), anticii lăsau lumea să fie una, sau se adînceau în acea lume care era una (pierzînd, firește, puțința de-a trata matematic, cum pot modernii, o realitate total neutralizată; deci neajungînd la „științe“).

Exemplul grec merită să fie invocat, nu spre a desființa tipul de valoare gîndit de Simmel, dar spre a arăta că el nu e decît *un* tip; că e de întregit cu altul, pe care l-au gîndit de la început grecii. Și într-adevăr, de îndată ce ieși din bunurile de consumație și treci la alte forme de bunuri, obții și alt tip de valoare decît cea de consumare; să-i spunem, una de însumare, ca în viziunea antică. — Să luăm cazuri cît mai imediate, spre a vădi deosebirea. O porție de mîncare, firește, are o valoare; dar o glumă reușită este și ea, într-un fel, încărcată cu valoare. De ce însă o porție de mîncare e sau pentru mine sau pentru un altul, pe cînd de o glumă bună pot rîde și eu și un altul? Și la fel cu gluma este virtutea, sau este ideea, sau este credința adevărată. De ce primele tipuri de bunuri ne exclud, pe cînd celelalte ne însumează? Nu e limpede, în orice caz, că sînt *două* tipuri. Iar ultimul tip nu numai că ne însumează între noi, dar se însumează și cu sine: în timp ce bunul de consumație mă satură și exclude pe un altul, îmi dă sațul, pentru ca după ce se va fi asimilat, să mă ducă iarăși la nesaț, bunul de însumare nu-mi satisface niciodată fără rest setea (de-a ști, de a admira frumosul,

de a practica binele) și, fără să mă ducă la nesaț, lasă permanent loc altuia, îl cheamă, îl face posibil. („Pofta vine mîncînd“ nu e adevărat decît pentru bunurile de însumare.) Primul îmi dă o satisfacție sortită să recadă fără greș în insatisfacție și să ducă astfel la un lanț în care satisfacțiile în fond se repetă, dar nu se însumează (ca viețile acelea de oameni care zic că știu să „trăiască“, în timp ce în realitate ei au găsit tocmai arta de a nu trăi); pe cînd al doilea tip de valori îți dă ceva dincolo de pendularea între saț și nesaț, un amestec de satisfacție adîncă și insatisfacție rodnică, sortit să se totalizeze înăuntrul vieții tale și să te totalizeze cu ceilalți deopotrivă.

Ce deosebește în fapt cele două tipuri de bunuri sau, mai degrabă, de valori? A spune că primele sînt *materiale* („pămîntești“) și celelalte *spirituale*, nu e defel concludent. Și ultimele se materializează întotdeauna, după cum și primele pot avea aparența spiritualului (de exemplu, „valorile“ sociale, de ambiție, reușită etc.). A le deosebi ca fiind valori de *consumare* față de altele de *însumare* — cum am făcut pînă acum — înseamnă a arăta doar funcțiunea lor; această deosebire explică multe —, de pildă explică de ce Simmel, care vorbește doar despre valori de consumație, poate spune că valoarea e efectivă „în clipa cînd nu e valorificată“, că tocmai dorința ei și lipsa ei îi fac prețul și că, în definitiv, lucrurile au valoare *pentru că* sînt greu de obținut, nu pentru că ar încorpora efectiv o valoare —, dar nu spune încă totul. Din acest punct de vedere funcțional, mai bine poate s-ar califica valorile drept *limitative* și *nelimitative*. O mai adîncă rațiune de deosebire ne pare însă a sta în aceea că unele sînt *valori = mijloc*, iar altele sînt *valori = scop*. Nu poți să nu simți deosebirea între un cîmp de lucruri, dorite pentru altceva decît ele însele, și un altul, de lucruri dorite pentru ele însele. Că Simmel n-a ținut seamă

de al doilea cîmp, pentru că trebuia să ajungă la întemeierea banului, care ar desăvîrși doar prima serie de valori? Dar vom arăta îndată că tocmai în vederea definirii banului deosebirea celor două serii era necesară.

Mai bine însă decît prin toate calificările de mai sus socotim că se poate denumi deosebirea prin: valori ale *bunului* și valori ale *binelui*. Prin simplul fapt că e denumit un „bun“, un anumit lucru pare încărcat de valoare; dar folosința termenului în limba noastră îi dă un caracter neutru (de „produs“, „materie“), care ne autoriză să-l opunem binelui și să spunem: valori ale bunului sînt cele puse *pe* lucruri, valori ale binelui cele *din* lucruri înseși. Bunurile pot avea sau nu un semn peste ele; în ele însele sînt indiferente, dincolo de bine și de rău — cum vede lumea omul modern peste tot. Bunurile au o unitate (materială ori nu) și limite: odată obținute se pierd (cum se consumă cake-ul, ori cum se dizolvă o dragoste obținută, o reușită socială atinsă); iar o dată cu ele se stinge și semnul de pe ele; ele se „devalorizează“. În schimb, valorile binelui nu se pierd, căci au prețul în ele; și chiar dacă se pierde materializarea valorii (gestul făcut, realitatea în care s-a încorporat un sens), valoarea are toate șansele să rămînă, așa cum rămîne în tine fapta bună de care nu-ți mai amintești, sau cum a rămas în lume Dumnezeuul întrupat odinioară.

Simmel nu vrea să știe despre acest al doilea cîmp de valori. El exprimă o lume care a pierdut sensul binelui și a rămas doar cu cel al bunului. În această lume, banul devenea rege. Dar, iată, prin faptul că nu avea decît perspectiva bunului, lumea aceasta era sortită să nu înțeleagă pînă la capăt banul însuși.

*Despre dialectica valorilor și ban.* Din faptul că nu deosebește între schimburi, nici între valori, decurge,

într-adevăr, insuficiența analizei pe care o face Simmel banului. Toate observațiile sale sînt interesante și sugestive, desigur, dar exprimă doar o față a lucrurilor: căci primesc banul dintr-o perspectivă statică. Lui Simmel banul îi apare drept expresia cea mai pură a relației de schimb și, în genere, simbolul relativității (reciprocității) lucrurilor. În ban s-ar încheia și desăvîrși procesul de des-substanțializare a lucrurilor, o dată intrate în relații și angajate doar în funcțional. De aci puritatea lui simbolică, dar și toate paradoxele pe care le închide el, în staticismul și indiferența lui (pe care autorul merge, la un moment dat, pînă a le compara cu nemișcarea și indiferența „absolutului”).

Numai că *altfel* va apărea banul în perspectiva dinamică în care îl așază desfășurarea istorică. Dacă n-ai face decît să te restrîngi la sectorul economic, încă vei constata că banul nu e capăt de drum, ci treaptă (expresie culminantă doar a capitalismului industrial, să spunem), una sortită ca atare să fie depășită, cum a și fost astăzi. Nici un economist nu va mai accepta, acum, că în ban „culminează” economicul. Dimpotrivă, oricui îi e evident că se poate gîndi un capitalism „corectat”, în care banul încetează să fie rege și trece, cu funcțiunile lui cu tot, în subordinea unor economii ieșite din automatism.

Dar dacă este să facem „filozofia” banului, atunci o altă perspectivă dinamică vine să învăluie banul, iar perspectiva aceasta este una cu-adevărat dialectică. Astăzi se vorbește de dialectică și dialectic cu și fără rost, calificîndu-se așa tot ce e desfășurare. Dar dialectica (cel puțin hegelian) are un sens riguros: ea denumește procesul prin care un concept, respectiv o realitate, se transformă singură și se distruge singură, sfîrșind în opusul ei, dar neodihnindu-se nici acum, ci tinzînd mai departe, cu opusul ei cu tot, către o a treia



înfățișare, în sînul căreia amîndouă vor fi deopotrivă negate și reafirmate. Tocmai acesta este însă procesul pe care-l descrie banul. Bunul tinde prin el însuși către ban și se distruge ca bun prin acesta: se funcționează, cantitativizează și abstractizează, cum arată atît de amănunțit Simmel. Dar cu banul nu se desăvîrșește un proces, ci dimpotrivă, el se lărgeste către noi forme de viață. În speță, valoarea = bun s-a transformat în valoarea = ban, dar amîndouă stau acum să fie deopotrivă negate și reafirmate în valoarea = bine.

Căci dialectica aceasta este, în realitate, cea a valorilor. Sub forma lor imediată, de bunuri, valorile se distrug singure, se „obiectivează“ în ban și capătă astfel un caracter de generalitate. Așa făcînd, ele își manifestă limpede tendința de-a intra în rîndul valorilor superioare, de-a trece din valori de consumare în valori de însumare, din limitativ în nelimitativ, din ordinea mijloacelor în cea a scopurilor. Ca atare, banul nu e doar mijloc de schimb; el e și prima valoare ce se poate însuma la nesfîrșit, ce poate închide în ea nelimitarea idealului, sau — cum arată Simmel — ce poate să nu dea dezamăgirea idealului atins. Banul e valoarea de trecere, cea a „saltului calitativ“.

De aci „paradoxele“ sale, care nu sînt paradoxe decît într-o perspectivă statică de speța celei de aci. Ținînd deopotrivă de ordinea bunului, pe care l-a generalizat, ca și a binelui, pe care-l particularizează și către care astfel deschide, banul va fi în chip firesc și una și alta: și mijloc și scop, și substanță și funcțiune, și calitate și cantitate; bogatul în bani poate fi în același timp sobru, risipitorul e adesea și avar; banul aduce și lărgire a eului și îngustare, aduce și eliberare și oprimare, așa cum conferă demnitate fiind totdeodată nedemn. Tote aceste paradoxe, pe care le relevă cu atîta subtilitate analitică Simmel — după ce de la început arătase că

împletirea dintre subiectivitate și obiectivitate face paradoxul valorii în genere — se limpezesc însă în clipa când înțelegi banul ca o valoare *de trecere*. Căci așa fiind, el e prin natura sa și valoare = bun și valoare = bine, sau are deopotrivă caracterele unui tip de valori și ale celuilalt; e statornic valoare cu două fețe. Cel mai izbitor se încorporează duplicitatea aceasta a banului în constatarea lui Simmel că banul pare a fi singurul lucru a cărui calitate să nu constea în altceva decât în cantitate. Observația e plină de implicații filozofice, pe care autorul nu le urmărește — și care, firește, nu sînt de urmărit în acest context. Dar, dacă ar fi operat și cu un alt cîmp de valori decât cele ale bunului, Simmel ar fi constatat că aceea ce i se pare specific pentru ban este în realitate de regăsit peste tot în ordinea spre care deschide banul: peste tot, în lumea valorilor binelui, calitatea lucrurilor va fi cantitatea lor — așa cum se spune despre virtute că e cu atît mai „bună” (calitatea ei se accentuează) cu cît se afirmă mai mult, extensiv ori intensiv, și despre cunoaștere că este cu atît mai bună cu cît sporește, iarăși extensiv ori intensiv. Prin calitatea sa (de-a fi cantitate), banul n-a făcut decât să reprezinte trecerea de la o ordine de valori unde cantitatea e limitată — tocmai în ordinea bunurilor „materiale” există limite calitative, un destul, un saț! — spre valorile unde cantitatea poate fi nelimitată și deci poate ea singură exprima calitatea lucrurilor.

Atunci banul are cu-adevărat un rol *central*. Dar nu static, cum vrea Simmel; nu de-a exprima „legea universală” a schimbului și relativității lucrurilor unele față de altele — ci un rol dinamic-central, de-a ridica pe om de la o angajare în lumea valorilor la o alta. Istoricește, mai mult decât „mijlocirea” adusă de ban între prețurile subiective ale lucrurilor, ar trebui să conteze mijlocirea aceasta dialectică adusă între ordinele de valori. Banul

a venit să „înnobileze“ lumea; iar dacă din perspectiva unui Simmel rolul acesta de spiritualizare al banului nu poate apărea, sau apare doar ca o „abstractizare“ a bunurilor, pentru cel care ar face astăzi o filozofie a banului, nesocotirea acestui rol nu ar mai fi cu putință. Tocmai pentru că e sortit să fie depășit, banul și-a dovedit rolul său central. Și ar trebui să admirăm marxismul pentru obiectivitatea cu care a știut să analizeze acest rol de trecere al banului, dacă nu ar fi evident că orice concepție economică deschizătoare de orizonturi trebuie să vadă în economia de ban un moment de trecere — dar mai ales dacă nu ne-ar fi evident că banul reprezintă mai mult decît un eveniment economic, de trecere înăuntrul economicului: e, poate, un moment al conștiinței umane, care, odată atins, îngăduie o eliberare de tirania economicului însuși. E un moment de *filozofare* al conștiinței umane, cu el. O filozofie a banului, departe de-a fi o filozofie *asupra* banului — ca „simbol economic al relativității lucrurilor“ — ar putea fi o reșezare a lumii *prin* ban. Dacă valorile au cu-adevărat o dialectică, așa cum mi s-a părut, atunci banul este, ca Erosul lui Platon, filozof prin definiție: mijlocitorul și năzuitorul.

*Despre relativism.* Simmel se mărginește să facă filozofie *asupra banului*. Nici un moment nu i se pare că banul, ca apariție istorică atît de organizată și pustiitoare (prin capitalism), cum s-a dovedit în cultura noastră, este sau poate fi sortit să ridice lumea spre o altă conștiință a valorilor; că degradarea prin ban a *unui* tip de valori (a posesiunii ca atare) are sorti să ducă la redescoperirea celorlalte valori, de oameni liberi. Pentru Simmel, banul e doar expresia, rezumativă pînă la a fi chintesență, a stărilor lumii acesteia, sau măcar a felului cum o cunoaștem.

În realitate, banul conceput de Simmel ține de concepția despre lume a acestuia și banul este văzut așa pentru că filozofia sa e așa, respectiv „relativistă” — atîta tot. Cu o concepție, chiar relativistă, dar adîncită, banul, fără a pierde însușirile ce reies din analiza lui Simmel, iese el însuși adîncit. Ne e destul să spunem un singur lucru spre a arăta că adîncirea relativismului simmelian e posibilă, ba chiar necesară.

Totul este relativ la altceva — ni se spune —, mărul la pămînt, dar și pămîntul la măr; realitățile cele mai depărtate și inegale; oamenii cei mai desprinși unul de altul. În această vastă relaționare a lucrurilor, mergînd de la astronomie pînă la economic și ilustrată ca și fără rest de ban, Simmel uită însă o relație, care face sarea existenței umane și a concepției omului despre lume: *relația cu sine*. Cu o asemenea relație, întreg relativismul ia altă înfățișare, și e o întrebare dacă se va mai putea numi simplu relativism. Dar aceasta e o întrebare filozofică. Ce ne interesează pentru filozofia banului este faptul că el își schimbă atunci așezarea sa reprezentativă. Într-o lume în care e gîndită — așa cum cere orice filozofie mai adîncă — relația cu sine, nici schimbul nu e simplu schimb între bunuri și nici valoarea nu mai califică doar prețul pus de subiectul uman *asupra* bunurilor. Lumea nu mai e fixată în echilibrul acțiunii reciproce al elementelor ei, ci se însufletește prin conștiința de sine adusă de om și trăită efectiv, în societate și istorie, de el. Viziunea lui Simmel exprimă doar perspectiva unui ceas istoric de suficiență, perspectiva echilibrului atins timp de trei sau patru decenii de societatea economiei de ban. E o filozofie a „momentului”, relativism în sensul prost, *opinia* despre lume a celor din jurul lui 1900. O dată cu banul, a cărui cădere apropiată ei n-o prevedeau, cade și filozofia lor. Dincolo de ei, care nu știau decît despre relații între lucruri, s-a ivit

o lume în care relația cu sine a reapărut violent (naționalisme, pe de o parte, căutarea rațiunii de sine, istorice, în socialisme, pe de alta, protestul sinelui în numele libertății sugrumate și de unele și de altele), așa încît din toate părțile și sub toate formele omul de la mijlocul veacului XX e îndemnat să vadă într-alt fel decît Simmel lumea.

O vede, cred, în modalitatea filozofiei. Lui Simmel și ceasului lui istoric li se poate imputa că n-au avut curajul filozofiei. Dar ei puteau trăi fără ea, ba încă își spuneau că trăiesc bine, pe o culme de luciditate istorică, cum se credeau. Astăzi însă filozofia nu mai e o chestiune de curaj: e una de obligație. Economist și istoric, om de știință ori de trăire religioasă, toți simt că se surpă ceva în jurul lor și în ei, dacă nu regăsesc modalitatea filozofiei. Le rămîne de înțeles un singur lucru: că nu e de găsit filozofia gata dată nicăieri — și adesea mai puțin la profesioniștii ei — ca să se regîndească singuri și să repună echilibru în lumea pe care tot ei o clătinaseră. Căci nu ideile — cum se spune uneori — au răsucit capul oamenilor, ci jumătățile de idei: organizarea economică și economia fără filozofie, civilizația tehnică și știința fără filozofie. Sau, aci, relativismul filozofic fără relația cu sine, adică fără filozofie.

În ciuda destinului său fragmentar, de cărturar ce n-a desăvârșit nici unul din proiecte, Dilthey rămîne unul din puținii gînditori ai trecutului apropiat care să *oblige*. El a obligat, în primul rînd, pe contemporani, atît prin personalitatea sa culturală (Președinte al Academiei etc.), cît și prin cercetările sale întinse și competente. Dar mai interesant și sugestiv apare faptul că el este încă fecund astăzi, în timp ce filozofi ce păreau mai proeminenți și mai realizați nu mai au nimic să ne spună.

Dilthey este încă fecund deopotrivă pentru cercetătorul filozofic și pentru teoreticianul ori practicianul oricăreia din „științele spiritului“. Dar chiar dacă n-ai porni decît de la unul din aceștia, de pildă de la un economist, încă vei avea de regăsit filozofia. Este întîiul dintre meritele lui Dilthey, de-a fi arătat că orice destin în marginea științelor istorico-sociale e solidar cu filozofia. Nu poți fi un „organ conștient al societății“ dacă nu dai o încadrare speculativă lucrurilor; iar tocmai din

---

\* Textul se află la sfîrșitul caietului dedicat lui Wilhelm Dilthey, care mai conține note de lectură din *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducere în științele spiritului) și *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Concepție despre lume și analiză a omului începînd cu Renașterea și Reforma). (N. ed.)

perspectiva unui economist obligația filozofării apare ca inevitabilă, într-un ceas istoric în care economismul pretinde să organizeze din temelii lumea, cum se întâmplă astăzi.

Ceea ce spune în principiu Dilthey a devenit astăzi o experiență vie și uneori dureroasă: economia e mai mult decît economie, dreptul mai mult decît drept, politica, literatura, teologia și istoria la fel. Între toate acestea, apărute cu interese, funcțiuni și manifestări atît de diferite, simțim acum limpede o solidaritate intimă — toate țin de ideologie, toate sînt suprastructuri, ni se spune —, solidaritate analogă celei pe care au dezvăluit-o științele naturii, în clipa cînd spiritul modern a proiectat peste tot primatul cantitativului. Dilthey a știut încă de la început să le dea încadrarea, continuînd ca atare să fie interesant, cel puțin pe plan *programatic*. Spre deosebire de cei care anexau științele istorico-sociale perspectivei metafizice, celei naturaliste ori celei practic-politice, Dilthey le-a cercetat — filozoficește pentru întîia oară — în ele însele, încercînd să le dea o fundamentare autonomă. S-ar putea să n-aibă dreptate și să fie totuși de regăsit o solidaritate a științelor spiritului, atît cu științele naturii, în actul lor de cunoaștere, cît și cu metafizica, în fundamentarea lor — spre a nu mai vorbi de angajarea lor într-o doctrină practic-politică. Dar chiar dacă ne va părea așa pînă la urmă, meritele lui Dilthey nu scad, căci abia prin punerea în lumină, întreprinsă de el, a originalității științelor istorico-sociale, s-a ajuns sau se poate ajunge la o nouă întemeiere a faptului de cunoaștere în general.

În speță, Dilthey a venit să arate că trebuie să *lărgim* orizontul nostru științific. Într-un moment istoric în care pozitivismul părea să se impună, aducînd tratamentul faptului pozitiv și al obiectului, peste tot (chiar și în materialul sociologic), Dilthey vorbește despre

*subiectul* uman; și în fața cunoașterii de tip matematic, ce părea sortită să se generalizeze, el vorbește despre cunoașterea de tip *istoric*.

Principalul său merit e de-a fi botezat cum trebuie lucrurile. Denumirea de „științe ale spiritului“ s-a impus, oricât de nemulțumitoare părea la început și îi părea chiar autorului. Într-un secol care nu mai risca să vadă în „spirit“ ceva subsistent în chip autonom, denumirea de științe ale spiritului reușea să delimiteze un câmp de manifestări care alcătuiesc o lume specifică. La ce-l ducea pe autor reliefaarea acestei lumi și încercarea de-a găsi atît modalitatea cît și fundamentarea ei proprie? La două serii de cercetări, amîndouă deschizătoare de drumuri, deși înăuntrul nici uneia din ele Dilthey nu izbutea să scoată lucrurile la un capăt: la istorism pe de o parte, la adîncirea conștiinței umane pe de alta.

1) *Istorismul*. Poate părea o ciudățenie a secolului XIX faptul că a avut în același timp un accentuat gust pentru istorie și pentru știință. Simțul istoric în toate, mergînd pînă la detaliu nesemnificativ și arhivistice, venea statornic să dubleze pasiunea pentru teoretizarea științifică și aplicările ei abstract-tehnice. Gustul pentru concret se alia, exterior, cu cel pentru abstract; relativismul istoric cu absolutismul științific. E semnificativ în această privință destinul lui Renan, care, istoric al religiilor fiind, mărturisește la sfîrșitul vieții că toate cercetările sale istorice, întreprinse cu atîta zel, nu valorează aproape nimic în fața rezultatelor și perspectivelor pe care le au științele.

Dilthey n-a fost cuprins de fervoarea secolului său pentru știință. Tocmai de aceea, poate, el a știut să vadă în istorie — câmpul de cercetări care-i rămînea, alături de filozofie, neangajîndu-se în științele naturii — o ordine mai fecundă, *ordinea* în care sînt de încadrat științele spiritului. El ajungea aci prin constatarea pe



care-o făcea că în toate aceste științe e în joc omul; că omul trebuie înțeles de astă dată nu doar ca ființă cunosătoare, ci în întregul său, ca ființă trăitoare, voitoare, năzuitoare; și că omul întreg înseamnă desfășurarea istorică întreagă prin care omul a ajuns să fie ce este. În orice știință a spiritului ai întârzia, de la teologie pînă la economie, fenomenul uman care se rostește prin el ține de o devenire istorică. Istoria nu e doar prima dintre științele spiritului; este și cea în care se scaldă toate celelalte. Pentru o știință a naturii, istoria ei e o simplă desfășurare a aproximațiilor prin care s-a ajuns la adevărurile respective; pentru o știință a spiritului, istoria e însuși adevărul ei. Departe de-a se relativiza, prin istoria ei și a complexului din care s-a desprins, ultima se încheagă în forma ei specifică, în individualul ei. Pentru Dilthey istoria trebuie să redea faptul individual, biograficul în sens larg. Teoria cunoașterii pe care o reclamă științele spiritului nu va putea da decît felul cum se petrece procesul de cunoaștere în acel plan; *ce* anume se cunoaște ține de realul istoric.

Așa se face că, paralel cu efortul său de a da o teorie a cunoașterii specifică noului cîmp, teorie la care ajungea tot mai greu și care făcea imposibilă redactarea volumului II din „Introducerea” sa, autorul se angaja în cercetări istorice. Din aceste cercetări însă Dilthey *nu avea să mai iasă*. Chiar dacă nu se pierdea în anecdotica istorică, ci obținea *întreguri*, autorul nu putea epuiza desfășurarea acestor întreguri istorice și sfîrșea prin a socoti că e opera „mai multor generații” să dea științelor spiritului întemeierea lor istorică. În realitate nu deschidea astfel drumul către istorie, ci către istorii; nu făgăduia un întreg în care să se țină, în ansamblul lor, științele spiritului, ci doar întreguri locale. (În istoria filozofiei, de pildă, nu ajunge cu-adevărat la o istorie, ci la tipologie: există tipuri de gîndire, spune el, fiecare

cu istoria sa.) Eșecul istorismului său e de-a se pierde în tipologie și descriptiv. Dar era totuși o notă de adîncime, în istorismul acesta, față de cel obișnuit al secolului XIX, și prin ea avea el să fie atît de seducător: era conștiința istorică pe care o trezea în cercetătorii științelor spiritului, o conștiință care nu mai venea acum să destrame lucrurile în neantul istoricității lor interminabile, ci tocmai să le dea, prin *timpul* lor istoric, ființă. Cu acest tip de conștiință istorică pozitivă, fecundă, au operat cei mai buni dintre cercetătorii care i-au urmat lui Dilthey, de la simpli monografiști ai cîte unui fenomen spiritual din cultura noastră și pînă la un metafizician ca Heidegger, care urmărește eterna problemă a filozofiei, firește, pe linia „timpului” și invocă în chip deschis pe Dilthey. Cu istorismul său, Dilthey și-a tăiat aripile creației filozofice, dar a deschis o perspectivă care să readucă viață pînă și metafizicii pe care o condamnase.

2) *Adîncirea conștiinței umane*. Această valorificare filozofică a istorismului diltheyan conduce la a doua serie de cercetări, cele privind adîncirea faptului de conștiință. Aci sîntem din plin în filozofie, dar una ce nu mai poate fi străină cuiva ce se ocupă de o știință particulară a spiritului, căci tinde tocmai să arate cum este aceasta posibilă. Un cercetător al științelor naturii, un fizician de pildă, se poate lipsi de fundamentarea pe care i-o dă Kant; în genere, poate e o condiție de fapt a cercetătorului naturii să nu filozofeze. „Filozofia” lui Newton se reduce la cea a unui om de rînd. Einstein a scris o carte de meditații filozofice (*Comment je vois le monde*) de-a dreptul penibilă. Un istoric în schimb, un teolog, un critic de artă ori un economist fără o conștiință filozofică nu vor da niciodată ceva mare. Dacă n-ar fi decît aceasta, și deosebirea dintre cele două grupe de științe este hotărîtoare. Iar deosebirea constă în

aceea că științele naturii nu sînt decît ale naturii, pe cînd cele ale spiritului sînt ale omului și despre om, de unde întotdeauna începe filozofia. Și e ceea ce a simțit și exprimat atît de izbitor Dilthey.

Dar el însuși, trăind într-un veac ostil filozofiei, începe prin a se răfui cu filozofia tradițională, în loc s-o integreze pozitiv, cum făcea Hegel. Ba, ceea ce e mai grav, deși avea în Hegel un grandios exemplu de împăcare a „istoricului” cu „științificul” și deși se ocupase la un moment dat cu Hegel, trece peste lecția acestuia și caută pe cont propriu fundamentarea științelor istorico-sociale. Îi rămîne astfel să reia lucrurile kantian, de la faptul de conștiință. Cînd se înlătură „formele substanțiale” ale metafizicii, spune el, rămîne omul; cînd metafizica ajunge la capătul ei, rămîne teoria cunoașterii. El vrea însă acum să găsească, dincolo de Kant, actul de cunoaștere al conștiinței umane pusă în fața manifestărilor conștiinței umane înseși, nu doar în fața obiectului oferit de realitatea exterioară. Și astfel ajunge la o adîncire a faptului de conștiință, schițînd acea teorie a cunoașterii prin „înțelegere” (Verstehen), nu prin simplă activitate reprezentativă (sensibilitate și intelect, reprezentare sensibilă—reprezentare intelectuală), cum se face de obicei.

Ideea aceasta a rămas o simplă sugestie, neconstituindu-se într-o adevărată teorie a cunoașterii, iar ea a dat și dă încă mult de lucru comentatorilor lui Dilthey. (Pînă și un tînar român își propusese acum cîțiva ani să facă în străinătate o teză de doctorat despre problema „înțelegerii” la Dilthey.) Ni se pare însă că astăzi se poate vedea mai limpede ce este în sugestia gînditorului german. Actul acesta de cunoaștere, specific, după el, științelor spiritului, unde nu putem cunoaște decît *dinăuntru*, unde „mai întîi înțelegem și apoi cunoaștem, treptat”, unde posezi dinainte întregul, într-o

cunoaștere nemijlocită, pentru ca abia apoi să-l desfășori explicit și să-l regăsești în plinătatea lui de întreg — actul acesta nu reprezintă un *alt* fel de cunoaștere, ci modalitatea mai adâncă a oricărei cunoașteri, respectiv modalitatea ei filozofică. E cunoașterea prin care devii conștient de o temă, te situezi într-un „orizont“, și pornești spre străbaterea acestui orizont, negăsindu-i adâncimea, o dată cu primii pași, dar regăsindu-i-o și desfășurînd-o treptat apoi, cu pașii următori, în tendința de a-l epuiza și de-a intra astfel într-un alt orizont. Am descris în *Cercul metafizic* acest act tematic de cunoaștere, ce nu pare tipic filozofic și duce la o adevărată dialectică de cercuri. Ni se pare acum că putem vedea în Dilthey unul din cei care au trezit în gîndirea contemporană problema tematicului. Fără a stăruia asupra acestui lucru și nici asupra faptului că, schișînd un act de cunoaștere „specific“ științelor spiritului, pe care nu le mai vroia acum în subordine față de cele ale naturii, Dilthey reușește pînă la urmă să răstoarne raportul și să favorizeze convingerea că teoria cunoașterii este *una*, dar cu primatul științelor spiritului de astă dată — vom sublinia doar că și pe acest plan, al adîncirii faptului de conștiință, Dilthey s-a dovedit deschizător de drumuri. El n-a mai vroit să prejudice asupra lucrurilor; a repudiat orice prejudecăți filozofice și a încercat să se așeze simplu în fața științelor spiritului, căutînd să vadă ce este în ele. Dar plecînd de aci, el a reajuns, sau a făcut pe alții (căci atitudinea filozofică a lui Dilthey a influențat pe mulți gînditori) să reajungă la filozofie. De aceea puteam spune dintru început că el este dintre cei care să *oblige*. Nu înveți nimic efectiv de la el, nici ca cercetător filozofic, nici ca practician ori teoretician al unei științe a spiritului: construcțiile sale teoretice sînt doar programatice, cercetările sale de istorie a culturii sînt doar

parțial concludente. Ești dezamăgit cînd te adîncești în el; dar, ori de cîte ori îți gîndești pînă la capăt problemele tale de om al veacului XX, *cazi peste sugestiile lui* — istorism ca afirmare plină a individualului pe orice plan; nevoia de adîncire a faptului de conștiință; sentimentul că, în ciuda succeselor sale, omul de știință nu are mai mult de spus lumii decît omul științelor spiritului, fie el economist, politician ori gînditor, în sfîrșit, și îndărătul tuturor acestor sugestii, îndemnul de-a regăsi *omul* și de-a reaseza lucrurile în funcție de fenomenul uman temeinic adîncit.

De aceea nu e de mirare să auzi pe un gînditor de adîncimea lui Heidegger spunînd, în zilele noastre, că sarcina ce revine gîndirii actuale este de-a adînci problemele lui Dilthey. Este, în istoria gîndirii, unul dintre puținele cazuri de cugetători care, fără a fi mari, împrumută ceva din destinul celor mari.

Privit acum în el însuși, Dilthey ne apare ca reprezentativ pentru acele „destine filozofice fragmentare” pe care le-au pus pe lume veacul XIX și începutul veacului nostru. Un Simmel și un Scheler, care n-au curajul unei filozofii organizate și proprii, dar care sînt tot timpul în marginea filozofiei mari, sînt din plin din aceeași familie. Dacă Spengler, deși nespun mai puțin subtil decît ei, poate totuși avea uneori un răsunset mai mare, este — dincolo de bogăția și strălucirea apropiierilor sale istorice — tocmai pentru că are îndărătul său o viziune filozofică într-un fel organizată, cea a lui Goethe. Iar dacă Marx — și el mai puțin subtil și adînc decît aceștia — a putut impresiona și reține critica filozofică, independent, chiar, de aplicarea practic istorică de care a avut parte, este fără îndoială pentru că ținea de Hegel. „Spune-mi ce filozofie ai îndărătul tău, ca să-ți spun cine ești.” Fără o filozofie mare, proprie ori

de împrumut, gîndul nu capătă rotunjire și destinul unui gînditor rămîne fragmentar.

Dilthey a părut să aibă, la un moment dat, veleitatea și chiar șansa unei concepții grandioase. Ideea sa de a-și intitula cartea „Critică a rațiunii istorice“ ține, desigur, de această veleitate. Lipsa de suflu propriu, sterilitatea filozofică a ceasului în care gîndea, ca și seducția istoristă, toate îl făceau însă să renunțe, pînă la urmă. Demonul său filozofic nu e destul de puternic spre a-l face să nu vadă ce e pozitiv pentru problema sa în filozofia tradițională: el întreprinde o istorie a metafizicii din care nu recoltează nimic actual pentru problema sa și astfel îți face lipsite de interes pagini întregi din opera sa redusă, în timp ce un Weber știe să-ți facă atît de apropiate problemele teologiei tocmai pentru că vede în ele o cale către capitalism. Deși recunoaște că metafizicul din om este etern, metafizica organizată nu-i spune nimic. Și de aceea crede că se poate limita la teoria cunoașterii și logică; dar tocmai pentru că simte „metafizicul“ din conștiința umană, va sfîrși prin a spune (vol. I, p. 395): „Sentimentul vieții nu încapă într-o țesătură logică.“

Ce era în această resemnare a sa? Era, fără îndoială, înfrîngerea pe care și-o recunoaște intelectul și logicitatea lui. Căci e sigur că pe calea intelectului, oricît ai lărgi teoria cunoașterii, nu vei putea prinde „sentimentul vieții“, nici devenirea istorică a ființei umane. Dar Hegel venise să arate că *rațiunea*, cu sensul ei cuprinzător, poate da socoteală de sentimentul vieții, după cum poate, prin dialectica ei, capta devenirea istorică. Nimic, nici o urmă de dialecticitate, nu apare însă în gîndirea lui Dilthey. Și te întrebi atunci dacă el nu caută altceva — o „nouă“ teorie a cunoașterii, una scoasă „treptat“ din stările de fapt ale istoriei — pentru că, o dată cu întregul său veac, a pierdut înțelesul lui

Hegel. Mai mult decît orice alte probleme, cele ale lui Dilthey îţi apar ca născîndu-se din această uitare. Căci, într-un fel, răspunsul pe care-l căuta el pentru constituirea ştiinţelor spiritului era, dacă nu întreg, cel puţin preformat, în hegelianismul pe care-l privea ca simplu material „istoric“.

Îi rămîne lui Dilthey să caute *altceva*, şi o face în umbra unei conştiinţe filozofice care avea să domine mai mult decît cea a lui Hegel, spiritele moderne şi contemporane: conştiinţa filozofică a lui Goethe. Astăzi poate fi văzut limpede că şi Dilthey e un goethean — chiar dacă nu o spune şi nu o ştie. În fond Goethe n-a putut fi cunoscut cu-adevărat decît după 1880, cînd s-a publicat arhiva ţinută pînă atunci închisă de nepoţii poetului; abia atunci Goethe a apărut cald, uman, ne-muzeal şi vast, o dată cu toate scrisorile, schiţele, fragmentele sale filozofico-ştiinţifice. Dar la data aceea Dilthey, intrat în maturitate, îşi încheiase desigur socotelile cu Goethe. De aceea nu e de mirare să-l auzi spunînd (într-un studiu despre Lessing, din 1867) că operele lui Goethe „te scot din prezent“, pe cînd un Lessing, cu afirmarea îngrădirilor pe care le aduce socialul şi a condiţionărilor istorico-geografice, are mult mai multe să ne spună! Fără ca el s-o ştie, Goethe, sau ce este înăscut goetheean în orice conştiinţă modernă, îl modelaseră mai adînc: ideea diltheyană cum că spiritul uman trebuie privit în întregul său (cu voinţă şi simţire), nu doar cu facultăţile reprezentative din el; interesul său deschis uneori şi întotdeauna implicit pentru „morfologie“ şi constituirea de „tipuri“ (într-un studiu din 1894 se referă de altfel direct la Goethe, v. vol.II, p. 407); în sfîrşit, neangajarea într-o istorie unică, ţinînd de o viziune filozofică a lucrurilor, ci în istorii locale, biografii, destine individuale, pentru

oameni ca și pentru ansambluri mai mari de cultură — toate acestea poartă pecetea lui Goethe.

Firește Dilthey nu se lasă resorbit întreg în Goethe, așa cum se lasă un Spengler, voit chiar. Nu vei sfârși cu el dacă vei fi sfârșit cu Goethe; îi rămîne o substanță proprie, care, oricît de nedefinită ar fi, păstrează tocmai caracterul menționat mai sus, de ferment pentru gîndirea contemporană. Dar este destul goetheanism în el pentru ca, în ceasul cînd vei fi ajuns, în bună parte și prin Dilthey, să revizuiești poziția noastră față de Goethe, să trebuiască să revizuiești și poziția noastră față de el însuși. Așa cum, pe un plan de cultură mai larg, nu vei putea spune că lipsește dimensiunea metafizică în cineva care, ca Dilthey, a proclamat metafizicul, în ceasul cînd a făcut-o, dar cînd cultura noastră va recăpăta o conștiință metafizică, în bună parte tocmai prin el, este probabil că el va începe să fie uitat.



Este bine să știi încă o dată ce s-a înțeles prin liberalism, într-o lume ca a noastră unde nu numai libertatea e invocată atît de des, dar pînă și liberalismul politic ia atîtea înfățișări. Că *practica* libertății și liberalismul politic nu sînt una, o arată din plin Anglia de azi, liberală încă, deși liberalismul nu mai contează ca partid. Iar că *teoria* libertății și liberalismul politic sînt două, o arată din plin Germania, unde libertatea, ca idee filozofică atît de mult și adînc invocată, n-a condus defel la o doctrină politică de tip liberalist. Prin urmare, de vreme ce nu există o doctrină *clasică* a liberalismului — și lucrul este bine de reținut pentru o eventuală răfuială cu „liberalii“ locali —, rămîne să ne interesăm de fiecare liberalism în parte, iar cel al lui Croce se recomandă stăruitor prin veleitățile lui ideologice ca și prin influența pe care o va fi avut în Italia tuturor experiențelor politice.

Din nefericire, întemeierea filozofică a liberalismului lui Croce nu e deosebit de adîncă, oricît ar trece autorul ei drept un gînditor de seamă al filozofiei contemporane. A spune, după Hegel, că istoria este de înțeles ca evoluție sau măcar afirmare a ideii de libertate, dar

---

\* Textul se află la sfîrșitul caietului dedicat lui Benedetto Croce, și care mai conține note de lectură la *Storia d'Europa nel secolo decimonovo* (*Istoria Europei în secolul XIX*). (N. ed.)

a nu gîndi dialectic, pe de o parte, și a nu da concep-  
tului de libertate el însuși un sens mai adînc decît cel  
comun — înseamnă a pierde șansa unei întemeieri mai  
adînci a lucrurilor. La fel de bine se poate spune, ca  
Bossuet, că „istoria este gîndul lui Dumnezeu pe pămîntul oamenilor“, înțelegînd prin aceasta că de fiecare  
dată umanitatea și elitele ei năzuiesc către o desăvîrșire,  
de neatins ca și idealul lui Croce; sau la fel de bine  
— dacă e îngăduit — s-ar putea spune că istoria este nă-  
zuința oamenilor ori a grupurilor umane către deve-  
nirea într-o ființă. Cu asemenea afirmații nu se hotărăște  
nimic și se dezleagă prea puțin din mersul întortocheat  
al istoriei. Croce rămînea *alături* de ea, ba chiar în mar-  
ginea unei simple istorii politice a Europei. Perspectivei  
istorice marxiste nu-i e greu să triumfe asupra unor  
astfel de istorici!

Sînt totuși de desprins cîteva aspecte, interesante în  
ele însele, ale doctrinei ce ni se oferă.

În prim loc stă atacul autorului împotriva catolicis-  
mului, un atac cu atît mai sugestiv cu cît s-a produs în  
Italia și atît de categoric încît pare a *obliga* pe orice  
liberal autentic. (Tineretului liberal, de pildă, care se  
catolicizează, i se poate pune sub ochi șarja anticatolică  
a lui Croce.) În general e de reținut relevarea incom-  
patibilității fundamentale între tot ce e catolic și idealul  
liberal.

În al doilea rînd, e de relevat deosebirea netă ce se  
face între liberalism și democratism. Autorul știe să  
desprindă cu eleganță doctrina sa din confuzia în care  
cade obișnuit. Lucrul e de reținut nu numai de parti-  
zanul liberalismului, dar și de adversarul lui, care va  
trebui să știe că are de luptat cu un liberalism ce nu  
cade întotdeauna și necesar în păcatele democratismului  
(„omul maselor“, religia cantității etc.).

La rîndul ei, atitudinea adoptată în numele liberalismului față de problema socializării este din plin exemplară. Dacă pînă și liberalismul se poate desprinde atît de categoric de obsesia proprietății individuale și de excesele capitalismului, cu atît mai mult o pot face alte doctrine politice, fără a deveni prin aceasta „socialiste“. Căci, după cum arăta și Kautsky undeva, socialismul nu înseamnă o simplă schimbare juridică a regimului de proprietate; ca atare ideea socializării nu trebuie privită cu atîta îngrijorare cum e privită adesea, de parcă prin simpla ei aplicare ar duce la socialism, respectiv comunism deplin. Sîntem copti — și nu doar prin socialism — pentru a înțelege că regimul proprietății nu decide de ordinea politică și mai ales de idealurile ei. Ceva mai multă dezinvoltură față de principiile capitalismului, o altă înțelegere a omului, ca ființă care nu se definește întotdeauna prin bun și ban, ar fi de natură să înlăture multe din amenințările socialismului și să-l pună pe acesta într-altă lumină.

Un al IV-lea moment interesant al ideologiei lui Croce este așezarea liberalismului într-o poziție de integrare față de celelalte doctrine opuse. Prin ostilitatea ei oarbă față de totalitarisme de orice fel (cu excepția ciudată a celui catolic), gîndirea burgheză s-a situat într-o poziție ideologică lamentabilă. Ea a lăsat marxismului șansa de a se prezenta ca înțelegător și valorificator al adversarilor săi (marxismul înțelege și explică fenomenul capitalist, acesta însă nu-l asimilează și explică) și a păstrat pentru sine anatemele și blestemele pe care le aruncă asupra adversarilor. De la Croce, liberaliștii, ca și adversarii lor, pot învăța cum trebuie tratat, ideologic, adversarul.

Ultimele două aspecte interesante ale ideologiei lui Croce sînt de ordin filozofic. Întîi, el se revendică în chip

hotărît de la idealismul filozofic german (Kant-Hegel). Aşa făcînd, el se rînduieşte într-o tradiţie mare şi fecundă. Dar uită să releve că tot de idealism ţine, indirect, şi marxismul, după cum tot idealismul e invocat şi de ştiinţa contemporană, atunci cînd aceasta vrea să ajungă la un înţeles mai adînc. Prin urmare, Croce se aşază acolo unde trebuie, dar nu dă socoteală — cel puţin în cartea de faţă — prin ce se deosebeşte poziţia sa de cea a consanguinilor săi filozofici.

În sfîrşit, un moment interesant, şi nu doar pentru gîndirea filozofică, ci şi pentru ideologia politică, este deosebirea dintre cele două tipuri de romantism. O asemenea distincţie este necesară atît celui ce se răfuieşte cu romantismul, cît şi celui care-l invocă; iar prelungirea ei în unele moduri politice arată încă o dată că întîmplările filozofiei sînt întîmplări în ordinea realului politic, dacă nu în oricare altă ordine a realului uman.

Croce rămîne deci interesant prin astfel de distincţii şi nuanţe. Dar poate nu numai prin atît. Pe planul ideologiei politice, oricît de deficitară ar fi gîndirea sa, ea dă o imagine mai nobilă şi mai coerentă a liberalismului decît cea care ni se oferă obişnuit. Alături de neoliberalismul unui Röpke şi al altora, el va putea reapărea cîndva. Să fim pregătiţi să-l întîmpinăm cu înţelegerea pe care o merită — şi să trecem mai departe.

## CUPRINS

Notă asupra ediției.....	5
[Bunul, banul și binele].....	17
[Destinul țăranimii].....	37
Burghezia .....	76
Note pentru saltul calitativ .....	149
Considerații în jurul lui <i>Der Bourgeois</i> .....	169
Notă în jurul lui Tönnies .....	176
Considerații asupra <i>Filozofiei banului</i> de Simmel.....	184
Considerații asupra lui Dilthey .....	198
Cîteva observații în jurul lui Croce.....	209

Datînd din perioada cînd se afla în domiciliu forțat la Cîmpulung, manuscrisele lui Noica despre țărănime și burghezie (1951–1953) surprind prin ineditul imaginii pe care o dau asupra filozofului: cine și-ar fi imaginat că autorul *Tratatului de ontologie* s-a dedicat ani de-a rîndul, cu pasiune și acribie, cercetărilor socio-economice? Scopul ultim al studiilor lui Noica este, simplu spus, binele societății românești. Iar binele e gîndit la o altitudine filozofică și cu o intensitate care fac ridicole cele mai multe din debaterile zilelor noastre, atinse de amatorism și derizoriu. Fiecare pagină e plină de observații subtile și proiecte seducătoare ale unui spirit permanent preocupat de „punerea ideii pe lume”. Mai presus de valoarea lor documentară, *Manuscrisele de la Cîmpulung* impun prin actualitatea analizei și a sugestiilor lui Noica.

*În aceeași serie a apărut*

Șase maladii ale spiritului contemporan